٢٠٠٨

مستقبل الحركات الإسلامية بعد ١١ سبتمبر

د. عمرو الشوبكي

المستشار الرئيسي لمنتدى البدائل العربي

البريد الإلكتروني:

Amr.elshobaki@gmail.com

أوراق منتدى البدائل العربي- الإصلاح- دولي- دراسة

شكل١١ سبتمبر حدثا فارقا في تاريخ تطور حركات الإسلام السياسي في المنطقة العربية ، وأصبح من الصعب النظر إلي مستقبل هذه الحركات بمعزل عن تداعيات هذا الحدث عربيا وعالميا . ويمكن القول أن حركات الإسلام السياسي بدأت تشهد منذ أكثر من عقدين من الزمان تحولات كثيرة نتيجة تغيرات عالمية وإقليمية ومحلية، وليس فقط عقب أحداث نيويورك وواشنطن، هذه التغيرات عمقت في الحقيقة التباين بين تياري العنف الجهادى والسلم الإخواني كما دلت بصورة واضحة التجربة المصرية منذ عقد الثمانينيات .وسيظل هذا التقسيم من وجه نظرنا صالحا لقراءة مستقبل حركات الإسلام السياسي بعد ١١ سبتمبر خاصة أن التباين بينهما بقي عميقا ، كما أن التراجع وربما الانهيار الذي أصاب التيار الجهادى ، وبقاء التيار السلمي مؤثرا ، سيجعل من المشروع طرح تساؤلات حول مستقبل كلا التيارين والصيغ التي يمكن أن يأخذاها في ظل بيئة دولية ومحلية جديدة، و هو ما سيحاول الكاتب تحليله في تلك الورقة البحثية.

٢٠٠٣

مستقبل الحركات الإسلامية بعد ١١ سبتمبر

د. عمرو الشوبكي

المستشار الرئيسي لمنتدى البدائل العربي

البريد الإلكتروني:

Amr.elshobaki@gmail.com

أوراق منتدى البدائل العربي- الإصلاح- دولي- دراسة

شكل١١ سبتمبر حدثا فارقا في تاريخ تطور حركات الإسلام السياسي في المنطقة العربية ، وأصبح من الصعب النظر إلي مستقبل هذه الحركات بمعزل عن تداعيات هذا الحدث عربيا وعالميا . ويمكن القول أن حركات الإسلام السياسي بدأت تشهد منذ أكثر من عقدين من الزمان تحولات كثيرة نتيجة تغيرات عالمية وإقليمية ومحلية، وليس فقط عقب أحداث نيويورك وواشنطن، هذه التغيرات عمقت في الحقيقة التباين بين تياري العنف الجهادى والسلم الإخواني كما دلت بصورة واضحة التجربة المصرية منذ عقد الثمانينيات .وسيظل هذا التقسيم من وجه نظرنا صالحا لقراءة مستقبل حركات الإسلام السياسي بعد ١١ سبتمبر خاصة أن التباين بينهما بقي عميقا ، كما أن التراجع وربما الانهيار الذي أصاب التيار الجهادى ، وبقاء التيار السلمي مؤثرا ، سيجعل من المشروع طرح تساؤلات حول مستقبل كلا التيارين والصيغ التي يمكن أن يأخذاها في ظل بيئة دولية ومحلية جديدة، و هو ما سيحاول الكاتب تحليله في تلك الورقة البحثية.

مقدمة

شكل١١ سبتمبر حدثا فارقا في تاريخ تطور حركات الإسلام السياسي في المنطقة العربية ، وأصبح من الصعب النظر إلي مستقبل هذه الحركات بمعزل عن تداعيات هذا الحدث عربيا وعالميا .

وإذا كان من المؤكد أن اعتداءات ١١ سبتمبر لم تكن منفصلة تماما عن الواقع السابق له ، إلا أن من الصعب تجاهل " تأثيرها الاستثنائي " على مجمل الأوضاع السياسية والثقافية في العالم العربي ، ومنها أو على رأسها ظاهرة الإسلام السياسي .

والحقيقة أن الانقسام العميق بين تيارين كبار داخل حركات الإسلام السياسي ، لم يلغ وجود انقسامات فرعية أخري داخل كل منهما ، ولكن ظل الملمح الرئيسي لهذا الانقسام متمحورا حول خطاب جهادي يأصل ويمارس للعنف ، وآخر " إخواني " حسم انتمائه إلي العمل السلمي و " الجهاد المدني " إن جاز التعبير منذ عقود .

ولعل السؤال الذي يطرح الآن بعد مرور أكثر من عامين على أحداث سبتمبر يتمثل في معرفة أي مستقبل ينتظر حركات الإسلام السياسي ؟، في ظل عداء أمريكي للتيارات السلمية والعنيفة معا ، وعداء مستمر للأنظمة العربية ، وموقف متجاهل لكل القضايا العربية وعلى رأسها القضية الفلسطينية ، وأخيرا توجهات عنصرية تجاه الإسلام والمسلمين .

ويمكن القول أن حركات الإسلام السياسي بدأت تشهد منذ أكثر من عقدين من الزمان تحولات كثيرة نتيجة تغيرات عالمية وإقليمية ومحلية ، وليس فقط عقب أحداث نيويورك وواشنطن ، هذه التغيرات عمقت في الحقيقة التباين بين تياري العنف الجهادى والسلم الإخواني كما دلت بصورة واضحة التجربة المصرية منذ عقد الثمانينيات .

وسيظل هذا التقسيم من وجه نظرنا صالحا لقراءة مستقبل حركات الإسلام السياسي بعد ١١ سبتمبر خاصة أن التباين بينهما بقي عميقا ، كما أن التراجع وربما الانهيار الذي أصاب التيار الجهادى ، وبقاء التيار السلمي مؤثرا ، سيجعل من المشروع طرح تساؤلات حول مستقبل كلا التيارين والصيغ التي يمكن أن يأخذاها في ظل بيئة دولية ومحلية جديدة .

القسم الأول ــ كيف قرأت الظاهرة الإسلامية قبل ١١ سبتمبر : معضلات نظرية وإشكاليات سياسية

مثلت الظاهرة الإسلامية المعاصرة مدخلا خصبا لاستخدام العديد من المقتربات المنهجية والمعرفية في محاولة " لفك طلاسمها " باعتبارها عالم ثقافي خاص ومغلق ، أو من أجل مواجهتها واستبعادها من الساحة الفكرية والسياسية باعتبارها خطر ظلامي هائل ، وأخيرا أو نادرا من أجل فهمهما كظاهرة سياسية ــ اجتماعية يمكن استيعابها ودمجها في قلب الحياة السياسية وفي داخل عملية التطور الديمقراطي التي تشهدها كثير من المجتمعات العربية والإسلامية .

ويثير الاقتراب من الظاهرة الإسلامية في الحقيقة تداخلات مع أكثر من حيز معرفي آخر ، بعضها يتعلق بالحيز الديني والمقدس وبعضها يتعلق بالإطار الثقافي والحضاري ، والبعض الثالث يتعلق بتفسيرات اقتصادية وطبقية راجت طوال الستينيات والسبعينيات في محاولة لفرض مبرر طبقي شبة وحيد لتفسير أسباب وجود الظاهرة الإسلامية وانتشارها.

ولعل السؤال الذي يمكن طرحه في هذا السياق يتعلق بعلاقة ظهور التيار الإسلامي في مصر والعالم العربي والإسلامي وبين التراث الثقافي والحضاري لهذا العالم ؟؟ أو بمعني آخر هل جاء ظهور تيار الإسلام السياسي نتيجة أزمات اجتماعية ، أم نتيجة أرث ثقافي خاص ؟

لقد تميزت كثير من الإجابات علي هذا السؤال بالانحياز الكامل لجانب علي حساب آخر ، حيث اعتبر البعض أن ظاهرة الإسلام السياسي هي ظاهرة محض ثقافية ترجع إلي خصوصية الثقافة العربية الإسلامية وإلي طبيعة النص الديني الإسلامي ، واعتبر البعض الآخر أنها محض ظاهرة اجتماعية ترجع إلي الأزمة الاقتصادية والتعثر الديمقراطي والسياسي .

وفي الحقيقة فأن للظاهرة الإسلامية بعد ثقافي يفسر وجودها بشكل " أولي " على الساحة الفكرية والسياسية ، وآخر اجتماعي ــ سياسي يفسر انتشارها وانحسارها ، أو تبنيها للأساليب الديمقراطية أو العنيفة ، وهنا تصبح طبيعة السياق السياسي والاجتماعي المحيط بالحركات الإسلامية هو المحدد لمضمون الخطاب الإسلامي .

ولعل من هنا ترجع أهمية قراءة أدبيات التحليل الثقافي ــ الاجتماعي في مجال علم الاجتماع السياسي والأنثربولوجيا والتاريخ ، وذلك في محاولة لفهم ظاهرة اجتماعية ذات بعدين أحدهما ثقافي والآخر اجتماعي ، ومجتمعات إسلامية أنتجتها لها خصوصيتها ولكنها لا تمثل استثناء وتفردا عن التاريخ الإنساني ولا نسقا خالدا لا يتغير بتغير الزمن والبيئة الاجتماعية والسياسية.

ويمكن القول إجمالا إنه من الصعب أن نجد ظاهرة اجتماعية أخري غير الظاهرة الإسلامية عبرت عن هذا التداخل بين الحقل الثقافي والاجتماعي ، وربما أيضا من الصعب أن نجد حقلا آخر غير الحقل الديني والمقدس استدعي هذا الكم من المداخل وأحيانا الأحكام الثقافية القاسية والساكنة عادة .

ويمكن في الحقيقة التمييز بين عدة مداخل في التعامل مع الإسلام والظاهرة الإسلامية والموروث الثقافي الذي أنتجها :

الأولي ــ كتابات المدرسة الاستشراقية الغربية في قراءتها للعالمين العربي والإسلامي طوال القرنين ١٨ ، ١٩ ، والتي كثيرا ما يعاد إنتاج بعض مفاهيمها على يد الإدارة الأمريكية الحالية وبعض الساسة والأكاديميين الأوربيين وبصورة تبدو

وكأنها أكثر انسجاما مع القواعد الديمقراطية الحديثة ، وأقل صراحة ومباشرة من المدرسة الاستشراقية التقليدية ، وإن أخذت منها كثير من جوانب النظرة الاستعلائية التي وضعت العالم العربي والإسلامي في مرتبة أدني من نظيره الغربي .

الثانية ــ الكتابات العربية العلمانية أو الإسلامية التي نظرت إلي الحركة الإسلامية باعتبارها ذات بنية ثقافية خاصة لا ينطبق عليها الاقترابات المعروفة في العلوم الاجتماعية ، وكأنها ظاهرة " غير إنسانية " لا تتأثر بالسياق الاجتماعي والسياسي المحيط بها .

ورغم تناقض كلا القراءتين من زاوية الحكم القيمي على الحركات الإسلامية ، فالأولي نظرت لها بصورة شديدة السلبية ، والثانية نظرت لها بصورة إيجابية ، إلا إنه في كلا الحالتين تم النظر إليها باعتبارها ظاهرة سرمدية لا تتغير ولا تتأثر بالبيئة الاجتماعية المحيطة بها بل وكثير من الأحيان تتجاهل وجودها وتأثيرها على خطاب وبينة الحركات الإسلامية عامة والجهادية خاصة .

ثالثا ــ القراءة الثقافية ــ الاجتماعية التي دمجت بين الدلالات الثقافية لوجود الظاهرة الإسلامية والاقترابات الاجتماعية من أجل فهم تطور هذه الحركات السياسي والعقائدي ، في محاولة لتجاوز القراءات الثقافية الساكنة التي نمطت المجتمعات العربية والإسلامية أو القراءات الطبقية أو المتعولمة التي وحدت بين كل المجتمعات الإنسانية بصرف النظر عن البيئة الثقافية لكل مجتمع .

أولا ــ القراءات الثقافية الساكنة

١ ــ إرث المدرسة الاستشراقية

قدمت المدرسة الاستشراقية الغربية في عصر الاستعمار أول تجسيد "علمي" وسياسي للاقتراب الساكن من الموروث الثقافي حيث عرضت صورة نمطية وثابتة عن الشرق بشكل عام والشرق الإسلامي بشكل خاص .

أو بتعبير إدوارد سعيد : فأن الثقافة الغربية استطاعت في النهاية أن تتدبر الشرق بل حتى أن تنتجه سياسيا واجتماعيا ، وعسكريا ،وعقائديا ،وعلميا ، وتخيليا في مرحلة ما بعد عصر التنوير .

وبكلمات أخرى في " استشراق إدوارد سعيد " فأن الشرق لم يكن موضوعا حرا للفكر أو الفعل بسبب الاستشراق ولا يعني هذا أنه بمفردة يقرر ويحتم ما يمكن أن يقال عن الشرق بل إنه يشكل شبكة المصالح الكلية التي يستحضر تأثيرها بصورة لا مفر منها في كل مناسبة يكون فيها ذلك الكيان العجيب " الشرق " موضعا للنقاش .

وقد أرجعت هذه الاطروحات "التخلف والانحطاط الشرقيين " ، والتفاوت بين الشرق والغرب في أوائل القرن التاسع عشر بالأفكار السائدة حول الأسس الحيوية (علم الحياتية) للتفاوت العرقي . وإلي هذه الأفكار أضيفت أفكار دارونية من الدرجة الثانية بدا أنها تؤكد السريان " العلمي " لتقسيم العروق إلى متقدمة ومتخلفة أو أوربية ـــ ارية وشرقية ـــ أفريقية . وهكذا فان قضية الإمبريالية بأكملها كما نوقشت في أواخر القرن التاسع عشر من قبل أنصار الإمبريالية والمناوئين لها علي حد سواء ، دفعت نحو تقسيم العالم إلي عروق وثقافات ومجتمعات متقدمة وأخري متخلفة .

هذا " التنميط الأنثروبولوجي " والعرقي للشرق الإسلامي مثل الخلفية " العلمية " والثقافية التي علي أساسها شيد الجزء الأكبر من مستشرقي القرن الماضي تصورهم الفكري والسياسي عن الشرق العربي والإسلامي (١) .

" فقد أعتبر المستشرقون من رينان إلي غولد تسيهر ، ومن ماكونالد إلي غرونباوم ،وجب ، وبرنارد لويس الإسلام مثلا تركيبا ثقافيا موحدا يمكن أن يدرس في معزل عن الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب الإسلامية . وقد جاء في الرسالة الأولى للمستشرق الفرنسي رينان : " فمن أجل أن يفهم الإسلام فهما أفضل ينبغي أن يقلص إلي الخيمة والقبيلة " ، أما تأثير الاستعمار وظروف الحياة اليومية والتطور التاريخي فأنها جميعا كانت بالنسبة للمستشرقين كالذباب بالنسبة لصبية عابثين شيئا يقتل أو يتجاهل ولا يؤخذ مرة واحدة بعين الاعتبار بصورة جدية تكفي لجعل الإسلام الجوهري معقدا (٢) .

ورغم أن هناك قطاع من المستشرقين قد أكد على ضرورة احترام خصوصية المجتمعات الإسلامية الثقافية ، إلا أن هذا الاحترام عكس في الحقيقة موقفا يدعو إلي تكريس " خصوصية التخلف " في صورة وضعته في موقع العاجز عن التفاعل مع قيم الحداثة والتطور التقني والاجتماعي.

ومن هنا فقد شاعت في معظم كتابات المدرسة الاستشراقية الغربية صور نمطية وثابتة عن الشرق الإسلامي ، تساوت في نتائجها تلك التي حملت مفردات عنصرية وقيميه عن الإسلام والمسلمين ، أو تلك التي أبدت بعض الإعجاب بمجوعة من القيم والعادات العربية والإسلامية ولكن من أجل إثبات تفردها عن العالم ، وبالتالي عدم قدرتها علي التطور واللحاق بركب النهضة السياسية والصناعية .

٢ ــ القراءات العلمانية العربية

قد يبدو مدهشا أن النظرة الإنسانية التي كثيرا ما تبناها قطاع كبير من المثقفين العلمانيين في العالم العربي تجاه الحضارة الغربية ، تتراجع حين يتعلق الأمر بقراءة واقع حركات الإسلام السياسي المعاصرة ، التي عبرت في وجودها عن معني ثقافي يرتبط بالموروث الحضاري الإسلامي لهذه المنطقة من العالم .

وقد ساهمت كثير من كتابات مثقفينا العلمانيين في تنميط " الحضارة الإسلامية "، والنظر إليها باعتبارها إرث تاريخي ثابت ، ولا يتغير في صورة بدت متعارضة مع النظرة الديناميكية التي نظروا بها إلي الحضارة الغربية باعتبارها قادرة على التأثير والتأثر في الحضارات الأخرى بما فيها بالطبع الحضارة الإسلامية وتحمل أيضا رسالة إنسانية .

ويبدو أننا نسينا في معرض نقدنا ــ كما سنفصل بعد ذلك ــ للمفاهيم الأمريكية التي راجت بعد ١١ سبتمبر حول الحضارة الإسلامية وحركات الإسلام السياسي أن نراجع أيضا كثير من المفاهيم التي انتشرت في المنطقة العربية ورددها مثقفون علمانيون وإسلاميون على السواء .

وقد قدم بعض المثقفين العلمانيين قراءة ساكنة للثقافة العربية الإسلامية لم تتعارض غالبا مع نظرتهم لها باعتبارها جزء من ثقافة إنسانية واحدة تتأثر وتؤثر فيها علي السواء .

وإذا أشرنا إلي ما ذكره واحد من ابرز المفكرين العلمانيين العرب في القرن العشرين وهو فؤاد ذكريا حين يشير في الفصل الثاني من كتابة : الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ، وتحت عنوان : "التخلف الفكري وأبعاده الحضارية " إلي أن "السمة" التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر في الثقافة العربية هي أن الماضي ماثل دائما أمام الحاضر لا بوصفة مندمجا في هذا الحاضر ومتداخل فيه بل بوصفة قوة مستقلة عنه

، منافسة له تدافع عن حقوقها إزاءه وتحاول أن تحل محلة إن استطاعت ولو شئت أن ألخص هذه السمة في كلمة واحدة لقلت أن نظرتنا إلي الماضي لا تاريخية (٣) وهكذا نجد أن زكريا قد عزل تماما رؤيته للثقافة العربية عن دور المتغير الاجتماعي وقدم حكما عن لا تاريخية ، وماضوية نظرة العرب لثقافتهم دون أي إشارة لأثر الواقع الاجتماعي والسياسي المعاش ودور الفاعلين الاجتماعيين في صياغة هذه النظرة .

وقد ارتبط التيار العلماني في مجملة بمرجعيه إنسانية شبه واحدة تؤكد علي الديمقراطية وحقوق الإنسان ، كما دعي إلي فصل الدين عن السياسة وإلي علمانية مؤسسات الدولة والمجتمع علي السواء ، وشكلت التجربة الغربية وخاصة الأوربية نموذج ومرجع للعقل العلماني العربي ، ومع ذلك فإن هذا لم يمنع كثير من المثقفين العلمانيين إلي الإشارة لدور الثقافة العربية والإسلامية في صياغة بعض مكونات هذه " المرجعية الغربية " ، وبالتالي أو بالنتيجة تحولها إلي مرجعية إنسانية .

وقد أكد زكريا في أكثر من جزء في كتابه الصحوة الإسلامية في ميزات العقل على هذه المعاني حين ذكر في معرض نقده لهؤلاء الذين يصفون ما نأخذه من الغرب " بالأفكار المستوردة " بأن الأمة العربية رغم أنها من أقدر أمم الدنيا على الاحتفاظ بأصالتها وتراثها ولكن هذه الأصالة وهذا التراث قد بنيا إلى حد بعيد علي إدماج عناصر" مستورده " في النواة الأصلية للعروبة . فمنذ السنوات الأولى للحضارة الإسلامية سنوات الفتح الذي اذهل العالم واكتسح إمبراطوريات قديمة بنى العرب دولتهم الكبرى على أساس اقتباس ما يصلح لهم من أنظمه الدول التي خضعت للفتح العربي (٤) .

وهكذا سنجد أن مجمل الكتابات العلمانية ارتكزت في معظمها على مرجعيه ثقافية أكدت في مجملها على عالمية الظواهر الاجتماعية وعلى الانفتاح العلمي والثقافي والسياسي على كل ما أنتجته الحضارة الغربية من علوم وآداب وفنون باعتباره في النهاية جزءا من الحضارة الإنسانية التي ساهمنا فيها نحن العرب من قبل بدور واضح .

وتبدو المفارقة في مواقف كثير من هؤلاء المثقفين حين ينظرون إلي الظاهرة الإسلامية كأحد أبرز تجليات الثقافة العربية الإسلامية تلك النظرة الساكنة ، التي يحكمها موقف قيمي يري ثبات خطابها وعدائه التاريخي للديمقراطية في تعارض واضح مع جوهر الإطار النظري والمعرفي الإنساني الذي ينطلق منه هؤلاء المثقفين ، والذي لا يعترف بوجود ثقافات أو ظواهر اجتماعية ذات عيوب خلقية أو معادية بحكم طبيعتها للتطور الديمقراطي والحداثة .

ورغم وجود هذا الإطار ، إلا أن هناك قطاع كبير من المثقفين العلمانيين في مصر وفي العالم العربي ، ركز على مجموعه من الأسباب البنائية التي تقف حائلا أمام تطور التيار الإسلامي وانفتاحه ديمقراطيا ، علي اعتبار إنها حركة لا تاريخية ، تقرأ من خلال نصها المقدس والثابت أو من خلال خطابها الأيديولوجي الساكن باعتباره قدرا تاريخيا خالدا لا يتأثر بالزمن ولا بالبيئة الاجتماعية المحيطة.

وقد ساهمت هذه الأحكام القيمية في قراءة الحركة الإسلامية باعتبارها حركه معاديه بحكم الطبيعة والتكوين الداخلي للقيم الديمقراطية كما اعتبرتها أيضا – وهذا هو الأهم – حركه غير قابله للتفاعل الإيجابي مع عمليه التطور الديمقراطي .

وقد اهتم المثقفون العلمانيون إجمالا بمجموعه من الأسباب النصية التي لا تهتم بقراءة أي تحولات – ولو جزئيه – تحدث على الخطاب الإسلامي خاصة تلك التي تتعلق بموقفهم من التعددية الحزبية وحرية الرأي مما أدى في النهاية إلي وضعه داخل إطار ساكن لا يتغير .

ولعل البداية كانت مع كتابات الراحل فرج فوده ، حين رأى أن التيار الإسلامي ليس إلا مجموعه من الناس لا تقوم إلا بإطلاق اللحية وحلق الشارب وبارتداء الزي الباكستاني وتشغيل ذهنها بأمور تافهة من نوع دخول المرحاض بالقدم اليمنى أم اليسرى وغيرها من القشور التي تشغل أذهان الشباب وبعض الدعاة بأكثر مما يشغلهم جوهر الدين وحقيقته .

" وأنا اشهد شبابنا وقد امتلئ رأسه بهذه الأمور التافهة ، واشهد قادته من أصحاب الطموح ومدعى إحياء الإسلام وهم يرسخون فيه هذه الأسس بل ويتجاوزون ذلك إلى دعوته لترك العلوم " الوضعية " أو الأعمال " العلمانية " والتفرغ للعبادة .

ويتساءل فوده : على اعتبار أن ما سبق يعبر عن موقف مجمل التيار الإسلامي " هل هذا هو وجه الإسلام الحقيقي ، وهل هذا هو ما سنواجه به القرن الحادي والعشرون (٥) .

ثم يصل بعد ذلك إلى نتيجة واحدة " أن هؤلاء القوم ــ أي الإسلاميين ــ كرهوا المجتمع فحق المجتمع أن يبادلهم كرها بكره ولفظوه فحق أن يلفظهم و أدانوه بالجاهلية فحق له أن يدينهم بالتعصب وانغلاق الذهن ، ووضعوا أنفسهم في موضع الأوصياء على الجميع وهم أولى الناس بان يعاملوا معاملة المحجور عليهم وهم من قبل ومن بعد أساءوا للإسلام ذاته حين ادعوا عليه ما ليس فيه ، أدانوه بالتعصب وهو دين السماحة ، واتهموه بالجمود وهو دين التطور ووصموه بالانغلاق وهو دين التفتح على العلم والعالم وعكسوا من أمراضهم النفسية عليه ما يرفضه كدين وما نرفضه كمسلمين " (٦) .

بنفس المنطق مع خلاف في الأسلوب تقاطع محمد سعيد العشماوى في كتابه " الإسلام السياسي " مع ما كتبه فرج فوده حين تعامل مع الإسلاميين باعتبارهم تيار واحد " يعلن الحرب على المجتمع الوطني والمجتمع العالمي – زاعما بأنها مجتمعات جاهلية – ويدعى إنها حزب الشيطان ، في حين انه حزب الله وان ذلك يسئ إلى الإسلام ايما اساءه " (٧) .

ثم يصل العشماوى إلي نتيجة ــ ربما لم يصلها أحد غيرة – مفادها انه حين تدخل السياسة إلي العقيدة حتى تحولها إلى أيديولوجية ، وفارق كبير بين الإسلام ديناً كسماحة وعدالة ورحمة وسلام ، أما الأيديولوجيا فيعتبرها بحكم طبيعتها شمولية (٨)

وقد اعتبر عشماى أن مجرد ممارسة التيار الإسلامي للعمل السياسي " من خلال المظاهر والصيغ الدينية " وانتهاج الحزبية برفع شعارات عن الشريعة الإسلامية سيعنى أن هذه التيارات الإسلامية تعمل بكل وسيلة على تقويض الشرعية وهدم النظام الاجتماعي ونقض الوحدة الوطنية بالقوة والعنف والإرهاب (٩)

وحين اضطر العشماوى أن يشير إلى تنوع التيارات الإسلامية واختلافها فانه قام مثل فرج فودة بوضع تلك التنويعات داخل صورة نمطية وسلبية لكل فصائل الإسلام السياسي ، فقد اعتبر أن تيار "السياسة الدينية "درج بكل فصائله المتناحرة دوماً والمتصارعة أبدا على تشويه المواطنة المصرية وتذويبها وزعزعة الولاء الوطني وتقويضه ونقل هذا الولاء إلى ما يسمونه بالقومية الإسلامية (١٠) .

نفس الأمر ينسحب على نظرة واحد من "عقلاء " التيار العلماني في مصر وهو فؤاد زكريا حيث اعتبر أن العنف ليس ظاهرة طارئة على هذه الجماعات المتطرفة إنما هو ينتمي إلى تركيبها ذاته وهو جزء لا يتجزأ من تكوينها الذهني والنفسي وهو وسيلتها الوحيدة لتحقيق أهدافها في المجتمع ، بل أن زكريا اعتبر أن التضحية التي يقوم بها أحياناً بعض شباب هذه الجماعات تكون من اجل أسباب شكلية خالصه وفى سبيل فتوى مأخوذة عن ابن تيميه بشأن التتار في عصر بعيد وظروف مختلفة كل الاختلاف (١١) .

وإذا كان من الصعب القول أن إقدام جماعه الجهاد الإسلامي على اغتيال السادات في عام ١٩٨١ كان يرجع "لأسباب شكليه " في نفس الوقت من الصعب اعتبار حوادث العنف القاسية التي شهدتها مصر طوال عقد الثمانينيات من القرن الماضي ترجع " لأسباب شكليه " . ولعل خطورة اختزال العنف في إطار هذه الرؤية تكمن في إنها تحول دون تبلور أي اجتهاد علمي يحاول أن يقترب من الدوافع الاجتماعية والسياسية والثقافية الكامنة وراء هذا العنف على اعتبار إنه شيء ينتمي إلى تركيب الحركة الإسلامية ذاته " ووسيلته الوحيدة لتحقيق أهدافها في المجتمع " يعنى انه مهما تغيرت الظروف الاجتماعية والبيئة السياسية والإقليمية ، فان هذا العنف سيستمر ولن يتراجع باعتباره شئ متعلق بكينونة التيار الإسلامي نفسه .

وقد أكد ذكريا هذا المعنى حين أشار إلى أن الحركات الإسلامية قطعت شوطا لا يستهان به في طريق العنف والشيء الوحيد الذي حال دون سيرها في هذا الطريق إلى نهايته هو انه واجهت بقوه اعتي منها .. وحين تصبح لغة القوة هي السائدة لا يعود من حق المغلوب أن يشكو من قوة الغالب (١٢) .

وهكذا فانه في حال إذا ما تخلت الحركة الإسلامية عن العنف فان هذا لن يرجع إلى تحول في خطابها وفى ممارستها السياسية إنما سيعنى فقط أنها واجهت من هو اكثر قوة منها أي سلطه الدولة في مصر .

أما رفعت السعيد رئيس حزب التجمع التقدمي والمثقف الماركسي المعروف فهو يعتبر في كتابه " ضد التأسلم " :

أن الجماعات الإسلامية بكل ما تحمله من خصومه للفكرة الليبرالية والديمقراطية والتعددية الحزبية ، وهى خصومه منهجيه لايمكن أن تخفيها تصريحات مفتعله وغير مقنعة ثم ما تحمله الأحاديث عن تمويل غير محدد عن هذه الجماعات يمكنها من خوض معارك انتخابية لشراء مقاعد في البرلمان لقاء ما ينهمر من أموال بين أيديهم (١٣) .

ثم يعلق السعيد على احتمال وصول أحد الإسلاميين لموقع رئيس الجمهورية قائلا : بان هذا لن يكون بفضل الاختيار الديمقراطي للشعب إنما سيكون بسبب ما تنفقه أيادي خارجية لمئات الملاين من الدولارات على هذه المرشح " لينجح وليسلم لهم مفاتيح مصر كلها، ألا تتعظون من تجربة بعض دول أمريكا اللاتينية"(١٤) .

وهكذا فنحن أمام نوعية من الكتابات تنظر إلي الحركة الإسلامية باعتبارها تيار ساكن يمتلك نص أيديولوجي ثابت لا يتغير ولا يتحول ، وأنه لأسباب بنائية في " خصومه منهجيه مع الديمقراطية ".

وقد غابت عن هذه الكتابات أي إشارة لتأثير البيئة الاجتماعية والواقع السياسي علي التيار الإسلامي بحيث بدا خطابه وكأنه لا علاقة له بالواقع المعاش فهو عبارة عن نص ثابت لا يتغير بصرف النظر عن ديمقراطية النظام السياسي القائم أو استبداده . فالإسلاميين تيار بحكم الطبيعة غير قابل للتغير وبحكم التعريف معادي للديمقراطية .

٣ ــ الخطاب الإسلامي ذو الطابع الجهادى

تميزت أغلب كتابات المثقفين والباحثين الإسلاميين أو المتعاطفين معهم ، هي الأخرى بتلك النظرة الساكنة للخطاب الإسلامي . حيث اعتبرت نصوصه الأيديولوجية شيئا نقيا خالدا ولا يتغير .

وقد رفضت الكتابات النصوص الأولي للجماعات الأصولية الجهادية الديمقراطية باعتبارها شيئا مخالفا " للإسلام النقي " كما رفضت أيضا كثير مما له علاقة بالعلم الحديث علي اعتبار إنه خارج الإسلام النقي والمقدس .

وتعتبر جماعة المسلمون ــ عرفت إعلاميا بالتكفير والهجرة ــ ، نموذجا نقيا لهذه النوعية من الكتابات ، فهي تعتبر من الجماعات الأصولية القليلة التي كفرت السلطة والمجتمع ودعت أعضائها إلي هجرة الاثنين ،

يشير شكري مصطفي زعيم الجماعة :

من كان يظن أن تكاليف بناء المدينة الحديثة لا تتعارض مع تكاليف العبادة وإنه كان يمكن لعلماء الغرب وبناة المدن الحديثة أن يكونوا عباد الله في الوقت نفسه من كان يظن ذلك فليشهد علي نفسه أولا بقلة الحياء وصفاقة الوجه فأولئك هم الذين باعوا أخرتهم بدنياهم .

هل كان يمكن حقا لمحمد وأصحابه رهبان الليل فرسان النهار في سبيل الله تعالي أن يكونوا أيضا علماء للطبيعيات والرياضيات ورواد الفضاء وصناع المدن الحديثة .

لقد بقي رسول الله ثلاثة عشر عاما في مكة يعلم المسلمين الإسلام ... لا يعلمهم شيئا إلا الإسلام لا فلكا ولا رياضة ولا فلسفة ولا فيزياء ، فأين من هذا الدجالون اليوم الذين يزعمون أن الإسلام لا يقوم حتي يتتلمذ علي علوم الأوربيين ؟؟ (١٥) .

أما عبود الزمر أحد قادة تنظيم الجهاد الذي خطط ونفذ عملية اغتيال السادات ، فينتقد بشده القادة العرب :

لأنهم نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم ورفعوا لواء الديمقراطية تارة ، فنادوا بالعلمانية والوطنية والقومية والحياة النيابية والحرية الشخصية والتبرج والاختلاط ... ثم بادروا برفع راية الاشتراكية تارة أخري فهتفوا الاشتراكية والحرية والوحدة ودعوا إلي التقدم والرقي وتحرير فلسطين (١٦).

ويعلن ميثاق العمل الإسلامي الذي أصدره تنظيم الجهاد الحرب المقدسة علي العلمانية بوصفها دعوة إلي فصل الدين عن الدولة عقيدة وفكرا ونظاما وحكما ، في التشريع والحكم والقضاء والتعليم والإعلام ، علمانية تبثها أجهزة التثقيف والتوجيه .... علمانية بغيضة دست علينا وغرست قسرا في تربيتنا فأنبتت هذه الأنظمة الجاهلية الكافرة التي تستبدل بشرع الله شرع الشيطان .

إن حكم الإسلام في هذه الأنظمة والحكومات واضح وصريح إنها كافرة وجاهلية ، إنها ساقطة الشرعية لا يجوز لها أن توجد يجب إزالتها (١٧) .

أما اختيار الخليفة أي الحاكم فقد حكمته أيضا معايير نصية وتاريخية لا علاقة لها بالواقع الاجتماعي والسياسي المعاصر ، فقد اعتبرت وثيقة تنظيم الجهاد أن شروط الخليفة سبعة : العدالة علي شروطها الجامعة ، العلم ، سلامة الحواس ــ السمع والبصر واللسان ــ ، سلامة الأعضاء من نقض يمنع من استيفاء الحركة ، الرأي المفضي إلي تدبير المصالح ، الشجاعة وجهاد العدو ، النسب من قبيلة قريش .!!

ولم تشر الوثيقة لا من قريب أو بعيد إلي أي وسيلة ديمقراطية لاختيار الحاكم فليس هناك انتخابات أو برلمان أو حياة حزبية ، هناك فقط أهل "الحل والعقد " أي العلماء ورجال الدين الذين لهم حق اختيار الحاكم ــ الخليفة ، وطاعته واجبة وهي من طاعة الله والرسول ، ما لم يأمر بمعصية ، هنا وجبت مخالفته (١٨) .

وقد أصدرت الجماعة الإسلامية الجهادية ، وهي التيار الآخر للأصولية النصية في مصر ، وثيقة حملت عنوان : " موقف الحركة الإسلامية من العمل الحزبي في مصر " ، عبرت فيها عن موقفها الراديكالي النقي من النظام السياسي القائم ومن الأحزاب المصرية . فعالم الجماعة الإسلامية يحكمه نصان مطلقان لا علاقة لهما بالواقع الاجتماعي : نص لمحاربة العلمانية والكفر ، ونص إسلامي للمؤمنين ، وداخل كلا النصين لا توجد أي مساحات للالتقاء ولا أي ألوان أخري غير الأبيض والأسود ، والملائكة والشياطين .

ولذلك كان من المنطقي وفق هذه المرجعية النصية والمطلقة أن يعلن الإسلاميون الجهاديون أنهم " يؤمنون بعدم جواز الاندماج في مؤسسات النظام الديمقراطية ويرفضونها بكل ما فيها ومن فيها فالخلاف مع النظام جذري في مصادر التلقي في القيم .. في المفاهيم .. في الهوية .. في توجيه الولاء . خلاف يمنع أي صور الالتقاء ... صراع مصيري ... صراع مع كل النظم المستبدلة للشرائع الحاكمة بغير ما انزل الله " (١٩) .

وهنا يلاحظ أن الجماعات الإسلامية الجهادية قدمت رسالة عقائدية نصية لا علاقة لها بالواقع الاجتماعي والسياسي ، ونظرت إلي الخبرة الإسلامية باعتبارها عالم إنساني خاص يعيش في عزلة عن المجتمعات الأخرى والعالم .

ولعل المفارقة الحقيقية أن كثير من الجماعات الجهادية عادت في الألفية الثالثة وراجعت كثير من أفكارها في أعقاب هزيمتها في معركة المواجهة مع الدولة المصرية ، وفشلها في تحقيق مشروعها العقائدي بما يعني أن الواقع السياسي والاجتماعي المحيط بهذه الجماعات الجهادية ،والذي تجاهلته من قبل ، نجح في إعادة تشكيل الحطاب الجهادى بصورة جديدة دفعته لتقديم مراجعات كثيرة بدأت بمبادرة لوقف العنف ، ثم تقديم أوراق تأسيس لحزبين جديدين كان ينتمي أغلب أعضائهما لتنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية ،وعرفا باسم حزب الشريعة والإصلاح .

ورغم أن الحزبيين لم يحصلا على شرعية قانونية ــ وغير منتظر أن يحصلا عليها في ظل الأوضاع الحالية في مصر ــ ، إلا أن قبول بعض المنتمين إلي هذه الجماعات للعمل في إطار الشرعية القائمة يمثل تحولا جذريا في مواقفهم السابقة التي " كفرت " النظام القائم ورفضت العمل داخل مؤسساته السياسية .

وقد أصدر قادة الحركة الجهادية أربع كتب جديدة تبرر أساسا من الناحية الفقهية دوافع هذه المبادرة وتنقد الأساليب العنيفة التي مارستها هذه الجماعات طوال العقود الثلاثة الماضية فيما يمثل مراجعات عميقة " لفقه العنف " الجهادي الذي راج في مصر طوال عقدي السبعينيات والثمانينيات ، وانتقل منذ التسعينيات إلي الساحة العالمية ليستكمل مسيرته

" الجهادية " ولكن بصورة متعولمة في مواجهة الخارج .
والحقيقة أن جوهر الكتابات الإسلامية الأولي التي خرجت من عباءة التنظيمات الجهادية ، تجاهلت كليا

"حسابات " الواقع الاجتماعي والسياسي ، ولم تشعر أن هناك أهمية لبناء نسق فكري وسياسي حتي وإن كان مستمد من الإسلام ، ولكن لدية فهم لطبيعة الظروف المحلية والدولية المحيطة به .

وقد أدت هذه القراءة النصية إلي بناء أيديولوجية للحركة قائمة على تفسيرات فقهية ودينية جهادية دون أن تضع في اعتبارها طبيعة الواقع الذي تتحرك فيه ، فدخلت في حرب مع الدولة المصرية ، ثم انتقلت من قتال "العدو القريب "ــ الأنظمة الحاكمة ــ إلي قتال "العدو البعيد " ــ الولايات المتحدة ــ لتنتقل من الاعتداء على السياح الأجانب في مصر إلي الاعتداء على المدنيين في نيويورك وواشنطن ، وتفتح بذلك ملف مرحلة جديدة في تاريخ تطور جماعات العنف الديني التي انتقلت من الجهاد المحلي على يد التنظيمات الجهادية ، إلي الجهاد العالمي على يد تنظيم القاعدة .

ويمكن القول إجمالا أن هناك صعوبة في تحليل الظاهرة الإسلامية باعتبارها نصا منعزلا عن السياق ، أو باعتبارها ظاهرة ثقافية لا علاقة لها بالواقع الاجتماعي ، وتمتلك فقط خطاب كلي لا يتأثر بالجزئيات والتفاصيل ، و" هائم " على أجنحته الجهادية أو الدينية بصورة عابرة للزمن وللمجتمعات .

ولعل المفارقة الحقيقية تكمن في أن القراءات الأحادية للظاهرة الإسلامية شملت كما سبق وأشرنا من قبل رؤى إسلامية وعلمانية علي السواء بحيث وقع الاثنين في معضلات منهجية وسياسية كثيرا ما ساهمت في غياب فهم علمي ومركب لطبيعة الظاهرة الإسلامية ومستقبلها .

فقد أضفي الإسلاميون والقريبين منهم على المجتمعات الإسلامية نظرة ساكنة واستثنائية باعتبارها مجتمعات " أفضل " وأكثر نقاءا من المجتمعات الغربية في حال تمسكها بتعاليم الإسلام ، ووضعت خصوصية العالم الإسلامي في صورة متفردة ومختلفة عن مسار الإنسانية . كما عبرت كثير من القراءات العلمانية العربية وإرث المدرسة الاستشراقية الغربية عن معاني الجمود والتفرد في الثقافة الإسلامية ، وبصورة عكست في مفارقة واضحة نفس الأزمات المنهجية التي عبر عنها الخطاب الإسلامي من زاوية التأكيد على العزلة والتفرد وعدم القدرة على امتلاك منهجية اجتماعية قادرة على قراءه تحولات المجتمعات الإسلامية وتأثير الواقع السياسي المحيط على هذه المجتمعات ، وعلى القوي السياسية الموجودة بداخلها وعلى رأسها تيارات الإسلام السياسي .

ولعل من هنا تكمن مشكلة منهجية " السكون " التي راجت في الإعلام الغربي بعد ١١ سبتمبر ، والتي استمدت معانيها في الحقيقة من كثير من تراث المدرسة الاستشراقية الغربية ، وقدمت لها كثير من الكتابات العربية الإسلامية والعلمانية على السواء مادة خصبة من أجل تنميط المجتمعات العربية والثقافة الإسلامية على السواء .

ثانيا ــ لماذا ظهر الإسلاميين أو حدود المدخل الثقافي

لعل البداية الحقيقية في فهم تعقيدات الظاهرة الإسلامية ستبدأ بالتميز بين العوامل التي أدت إلى وجودها من الأساس ، وبين الأسباب التي أدت إلى انتشارها .

فالغالبية الساحقة من الكتابات التي اقتربت من الحركات الإسلامية عرفت خلطا واضحا بين عوامل "الوجود " وأسباب "الانتشار " أو التراجع .

وقد ظهرت كتابات كثيرة قادها الماركسيون في سبعينيات القرن الماضي وأرجعت أسباب وجود الحركات الإسلامية إلي مقولات من نوع تردد "البرجوازية الصغيرة " ، وعدم جذرية سياستها الاجتماعية إضافة إلي مشكلة الفقر والأزمات الاقتصادية ، والتي أدت إلي ظهور تربة مواتية لصعود التفسيرات الدينية ، كما ركزت كتابات العلمانيين

الليبرالية واليسارية على دور النظم الشمولية وهزيمة ٦٧ في وجود الظاهرة الإسلامية ، وأخيرا عظم الخطاب الرسمي العربي من دور القوى الخارجية وغياب العدالة الدولية والانحيازات الأمريكية الدائمة لإسرائيل ، باعتبارها كلها دوافع تقف وراء تصاعد الجماعات الإسلامية ونمو العنف على السواء .

ويمكن القول أن كل هذه التفسيرات قد تساعد على فهم أسباب انتشار التيار الإسلامي في مرحله تاريخية ما ، وأسباب تراجعه في مرحله أخرى ، لكنها في كل الأحوال عاجزة عن تفسير سبب وجود التيار الإسلامي ، وتعبيره بمفرده أو أساسا عن هذه الأزمات الطبقية والنكبات الوطنية دون غيرة من القوى السياسية الأخرى .

نفس الأمر ينسحب على ظاهرة أخرى صاحبت بعض أجنحة الحركات الإسلامية وهى العنف . فإذا كان هذا العنف تعبير عن أزمة ما – وهو بديهي – فلماذا لا نجد مثيل له في مجتمعات وثقافات أخرى غير مجتمعاتنا العربية ، أي بمعنى آخر لماذا يأخذ العنف في اغلب الثقافات الأخرى أشكالا مختلفة عن هذا "العنف الاستشهادي " الذي نراه في فلسطين أو هذا "العنف الانتحاري" الذي رأيناه في واشنطن ونيويورك ؟ فكثير من المجتمعات الواقعة خارج الوعاء الحضاري الإسلامي كما في أوربا أو أمريكا اللاتينية شهدت في فترات كثيرة من تاريخها دورا متصاعدا لجماعات ثورية مارست العنف ضد الاحتلال الأجنبي وضد السلطة المحلية على السواء ، ولكنه في كل الأحوال كان عنفا مختلفا في طبيعته عن العنف الاستشهادي الذي نراه في فلسطين المحتلة.

والحقيقة أن هذه القراءات السياسية تعجز في الحقيقية عن فهم أسباب وجود الظاهرة الإسلامية من الأساس بصرف النظر عن التجليات التي تأخذها ، لأنها ترصد تعبيراتها الخاصة في ممارسة الاحتجاج التي تأخذ

أحيانا شكل العنف المشروع حين يوجه ضد سلطة احتلال ، أو عنف إرهابي حين يوجه ضد مدنيين وأبرياء عزل سواء كانوا في نيويورك أو الرياض والدار البيضاء ، أو اسطنبول .

ومن هنا فان العامل الرئيسي وراء " وجود الظاهرة " الإسلامية من الأصل لا يرجع إلي دوافع سياسية اجتماعية ، إنما يرجع بالأساس إلى وجود " كامن ثقافي " قادر على أن يدفع بها إلي حيز الوجود دون أن يساهم في تشكيل صورتها . وعلية فأن أسباب الانتشار والتراجع ، أو دوافع تبنيها في سياق تاريخي معين لأساليب عنيفة وفي سياق آخر لأساليب سلمية هي كلها أسباب ودوافع اجتماعية وسياسية لا علاقة لها بالمكون الثقافي .

وهنا تكمن أهميه دمج القراءة الثقافية التي تفسر وجود الظاهرة ، مع القراءة الاجتماعية التي تفسر أسباب انتشارها أو تراجعها والصور المختلفة التي تأخذها عنفا أو سلما .

ثالثا ــ نحو اقتراب ثقافي اجتماعي من الظاهرة الإسلامية أو في نقد القراءات الرائجة في التعامل مع الحركة الإسلامية

بات من الصعب فصل الموروث الثقافي ، الذي يراه البعض نقيا ، عن البيئة الاجتماعية وبات من المنطقي الاجتهاد من أجل قراءة الظاهرة الإسلامية في تعاملها مع الواقع الاجتماعي دون أن تترك لتغرد في المطلق بمعزل عن دوره وتأثيره .

وتمثل الظاهرة الإسلامية تجسيدا حيا لهذه المعاني فنحن أمام ظاهرة هي بكل معني الكلمة أحد أبرز تجليات النص الإسلامي والخبرة الحضارية الإسلامية ، ولكنها في نفس الوقت تعيش في ظل واقع اجتماعي وسياسي متغير يعكس باليقين تأثيراته علي خطابها السياسي وعلي تفسيرها لنصها الديني علي السواء .

وهنا يصبح من الضروري صياغة تصور ثقافي يتجاوز هذا المفهوم السكوني ــ الانتربولوجي والاستاتيكي ــ في قراءه تراث أمة من الأمم الذي لا يعتريه تغير الزمان والمكان وتطورات النظم والبيئات ... أي إلي شئ سرمدي ولا نهائي ومن ثم لا تاريخي (٢٠).

هذا التصور أو الاقتراب الثقافي ــ الاجتماعي من ظاهرة ما لا يعني عدم قدرة الثقافي علي التأثير في الظاهرة محل البحث إنما يعني وفي نفس الوقت قابليته للتأثر بالبيئة الاجتماعية والسياسية المحيطة به وبالتالي

عدم قدرته علي التأثير المستقل . أو بمعني آخر ، وكما عبر Bertrand Badie ، إنه لا يوجد تفسير ثقافي لحالة نقية إنما لا بد من الأخذ في الاعتبار الممارسة الاجتماعية (٢١) .

وقد اعتبر بادي أن الثقافات تتغير ويتم تجديدها بفعل دور " الفاعلين الاجتماعيين " في داخل كل حيز ثقافي " وأن

السؤال الذي يطرح هو إلي أي درجة تتم عملية التجديد الثقافي هذه بمعزل عن تأثير الأصول الثقافية لكل مجتمع ، أي بمعني آخر إلي أي درجة يكون هذا التجديد الثقافي متحررا من الموروث الثقافي لكل مجتمع من المجتمعات .

. (٢٢)

وهنا يصبح التداخل بين الاجتماعي والثقافي أمر لا مفر منه ويصبح للاقتراب الثقافي ــ الاجتماعي أهمية كبري في تفسير كثير من الظواهر الاجتماعية وليعلن بالتالي عن ميلاد نوعية جديدة من التساؤلات العلمية تختلف إلي حد كبير عن تلك التساؤلات الساذجة التي طرحتها معظم المدارس الاستشراقية ، وكثير من المدارس الثقافية الأمريكية منذ القرن الماضي ، وعمقتها كثير من الأسئلة التي طرحها كثيرون من أصدقاء الإدارة الأمريكية الحالية للرئيس بوش الابن ومعها بعض حلفائها في إيطاليا بيرلوسكوني ، والتي بدأت بالتساؤل حول ما إذا كان المسلمين بشرا مثل كل البشر أم لا؟ و تنطبق عليهم " قوانين التطور الإنساني " التي شهدتها المجتمعات الإنسانية ؟ ومرت بالحديث صراحة أو ضمنا حول كون الإسلام معادي بحكم طبيعته للقيم الحديثة والديمقراطية ؟ وانتهت إلي اعتبار العنف ظاهرة لصيقة بالإسلام و بالثقافة الإسلامية ، أو بالحد الأدنى بالمجتمعات الإسلامية ، ورفضت بشكل قاطع اعتبار أن العنف حتي ولو في صورة الإرهابية هو بالأساس " فعل اجتماعي " ، وأن اعتداءات ١١ سبتمبر وتصاعد العنف الجهادى في كثير من المجتمعات الإسلامية لا يرجع إلي كون الإسلام دين يحرض في ذاته على العنف ، إنما لكون هناك ظروف اجتماعية وسياسية ودولية دفعت ببعض المسلمين إلي العودة أو الاحتماء ببعض التفسيرات الإسلامية من أجل ممارسة العنف ، تماما مثلما مارست كثير من التنظيمات السياسية في أوربا عنفا آخر مختلفا في طبيعته عن " العنف الإسلامي " ، وجاء نتيجة سياق سياسي وثقافي دفع بهؤلاء الثوار أو الإرهابيين إلي تبني نصوص أيديولوجية " ثورية " تبرر ممارستهم للعنف .

داخل هذا الإطار سننظر إذن إلي النص الديني الإسلامي ، والتيار الإسلامي ــ المنطلق أساسا من النص والتاريخ الإسلاميين ــ في صورة أقرب إلي " المادة الخام " الأولية التي تعبر عن البعد الثقافي في خطاب الحركة الإسلامية ، أما المتغير الاجتماعي السياسي فهو يمثل مجمل " المواد الأخرى " الحديثة المتفاعلة مع " المادة الخام " التي تشكل مع هذا الأصل الثقافي " النقي " تيار قابل للتطور السياسي والديمقراطي ، والانتكاس

أيضا ، حسب القدرة علي فهم طبيعة الواقع الاجتماعي ــ السياسي المعاش ، وخصوصية النص الديني الموروث (٢٣)

القسم الثاني ــ مشهد الحركات الإسلامية قبل ١١ سبتمبر أو صعوبة اختزالها في شبكة القاعدة

من المؤكد أن هناك صعوبة في فهم واقع الجماعات الإسلامية على ضوء القراءة الأمريكية لنظام طالبان ولشبكة القاعدة والتي تبلورت في أعقاب اعتداءات ١١ سبتمبر .

والحقيقة أن قراءة " المشهد الإسلامي " طوال العقدين الأخيرين من القرن الماضي يؤكد حجم التنوع الفكري والسياسي الذي شهدته الحركات الإسلامية ، ويجعل هناك صعوبة في وضع مشاهد ١١ سبتمبر باعتبارها تعبر عن الحركة الإسلامية أو تمثل امتداد تلقائي لكل تنوعاتها .

وإذا كان من غير الوارد اتهام مجمل تيارات الإسلام السياسي بتحمل مسئولية ما جري في ١١ سبتمبر الماضي ، فإن من غير الوادر أيضا تجاهل تأثير تلك الاعتداءات ليس فقط على مواقف مختلف فصائل الحركة الإسلامية بل وأيضا على صورة العرب والمسلمين داخل الولايات المتحدة وخارجها ، فمن الصعب النظر إلي تداعيات ما بعد ١١ سبتمبر داخل حيز " الآثار " دون التطرق إلي "ماقبل سبتمبر " وإلي الأوضاع التي سادت داخل الحركات الإسلامية ليس فقط على مستوي الخطاب أو البني التنظيمية إنما أيضا على مستوي الممارسة والأداء السياسي .

وإذا نظرنا إلي حركات الإسلام السياسي نظرة إجمالية فأننا سنجد أن هناك ضرورة للتمييز منذ البداية بين فصيليين كبيريين : الأول هو التيار السلمي الغالب المتمثل في حركة الإخوان المسلمين وحلفائها و التيارات القريبة من فكرها عربيا وإسلاميا كحركة النهضة في تونس والجبهة الإسلامية في السودان ، أو تلك الأكثر ديمقراطية وانفتاحا كتجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا والتي يمكن القول أنها تحولت إلي تيار مدني لها مرجعية دينية أو محافظة كما يطلق عليها القائمين على الحزب .

التيار الثاني هو التيار الجهادي الأقل عددا والأكثر إحكاما في بنيته التنظيمية _ حتي العقد الماضي _ والذي ضم أساسا تنظيم الجهاد في مصر والجماعة الإسلامية .وقد تحالف بعض بقايا تنظيم الجهاد مع شبكة القاعدة ولعب زعيمة أيمن الظواهري و " رفاقة " دورا حاسما في التأثير في فكر بن لادن وبنية القاعدة .

والحقيقة أن القراءة البراجماتية الأمريكية للظاهرة الإسلامية قبل ١١ سبتمبر قد دفعتها إلي التحالف مع أكثر فصائل هذا التيار تشددا وظلامية في أفغانستان من أجل مواجهة الخطر الشيوعي ، تماما مثلما دفعت القراءة

الأمريكية الاختزالية بعد ١١ سبتمبر إلي وضع هذه التيارات جميعها في سلة واحدة اختزلت معها مشكلات العالم في محاربة ما سمي بالإرهاب .

وإذا كان من المؤكد أن هناك صعوبة في تجاهل تأثيرات ١١ سبتمبر على حركات الإسلام السياسي ، إلا أن من الصعب أيضا النظر إليه باعتباره حدث قد صنع أو " أعاد صناعة " الحركات الإسلامية من جديد وبصورة منعزلة عن الأجواء السياسية والثقافية والاجتماعية التي سادت العالمين العربي والإسلامي قبل أحداث سبتمبر الأمريكية .

ولعل من هنا تكمن أهمية قراءة واقع الحركة الإسلامية على ضوء هذه التقسيم الثنائي الذي لا ندعي إنه جامع مانع بقدر ما إنه يعكس الانقسام الأبرز في صفوف الحركة الإسلامية والذي ربما على ضوءه سيتحدد مستقبل ظاهرة الإسلام السياسي في بعدها العربي والعالمي .

أولا ــ التيار السلمي أو " طبعات " جماعة الإخوان المسلمين

من المؤكد أن الاقتراب من جماعة الإخوان المسلمين يمثل أهمية كبري لفهم مستقبل الحركات الإسلامية بعد ١١ سبتمبر ، فقد مثلت حجر الزاوية ونقطة الانطلاق الفكرية وأحيانا التنظيمية لكثير من أعضاء الحركات الإسلامية الراديكالية والإصلاحية على السواء . كما أن هذه الجماعة التي عرفت بغلبة النشاط السلمي على أدائها وضعتها الولايات المتحدة بعد ١١ سبتمبر على قوائم التنظيمات التي تمارس الإرهاب وهي التي كانت متهمة طوال عقدي الستينيات والسبعينيات بأنها حليف للولايات المتحدة وأحد أدواتها لمحاربة ما عرف بالمد الناصري في العالم العربي .

ولعل أهمية إلقاء الضوء على خطاب الجماعة وعلى طبيعة بنائها التنظيمي يعد مسألة حيوية من أجل المساعدة من جهة على فهم التطور الذي لحق به ، وتفسير من جهة أخري كثير من التكيتكات التي مارسها الإخوان على الساحة السياسية وخاصة المصرية والأردنية .

ويمكن القول أن التركيز على الإخوان المسلمين ، يرجع من جهة إلي اعتبارهم الفصيل الأكبر والأكثر تأثيرا داخل تيارات الإسلام السياسي ، ولأنه من جهة أخري التيار الذي انطلق من مفاهيم دعوية واجتماعية ذات طابع أخلاقي لم تمنعه في بعض الأحيان من الانحراف عن مساره السلمي الأصلي وممارسة العنف .

ورغم تلك " الانحرافات " الاستثنائية في رحلة الإخوان ، إلا أننا سنجد أنهم قد أحدثوا قطيعة مع العنف منذ بداية عصر السادات ــ إلا في سوريا الثمانينيات نتيجة ظروف كثيرة لا مجال للخوض فيها الآن ــ وقدموا

صورة بدت في كثير من الأحيان متأرجحة ــ أو توفيقية ــ بين الديمقراطية والشورى ، والحكم المدني والديني ، والنشاط الاجتماعي والسياسي .

ولعل حيوية وقوة تأثير مختلف فصائل الإسلام السياسي السلمي وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين ، قد جعلت من فرص نجاح الحلول الاستئصالية التي ابتكرتها بعض النظم والنخب العربية ولحقت بها الإدارة الأمريكية الحالية مهمة مستحيلة لمواجهة مختلف فصائل الإسلام السياسي السلمي وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين .

وعليه فان الاقتراب من " تجربة " الإخوان هو بالأساس اقتراب من أجل المستقبل ، وسيشكل اختبار حقيقي للأفكار الاستئصالية التي تطرحها الإدارة الأمريكية لعالم ما بعد ١١ سبتمبر والذي قسمته بين قوي الشر الكامنة في العالم الإسلامي والتي يعبر عنها كل فصائل الإسلام السياسي ، وقوي الخير الكامنة في العالم المسيحي كما تعبر عنه الولايات المتحدة ، كما سيعني من جهة أخري محاولة للنظر لمستقبل تلك الأفكار السلمية وإمكانات دمجها داخل عملية التطور الديمقراطي في العالمين العربي والإسلامي .

١ ــ نشأة الإخوان المسلمين : تنوع البناء وتعددية الخطاب

من الصعب أن نجد تنظيم مواز في العالمين العربي والإسلامي ، نجح في الاستمرار ما يزيد عن ثلاثة أرباع القرن مثلما حدث مع جماعة الإخوان المسلمين ، ومن الصعب أيضا أن نجد حركة سياسية نجحت في الاحتفاظ ببنائها التنظيمي طوال تلك الفترة الممتدة رغم المحن والأزمات الكثيرة التي مرت بها .

والحقيقة أن استمرار الإخوان المسلمين طوال تلك الحقب التاريخية التي عرفتها مصر ، بصور مختلفة تراوحت بين التقدم والكمون ، والهجوم والدفاع ، والحوار والمواجهة قد عكست قدرات تنظيمية خاصة ، حتي لا نقول عبقرية ، سمحت للجماعة أن تبقي عبر كل العصور الملكية والجمهورية.

والحقيقة من الصعب أن نجد الآن حدثا كبيرا أو صغيرا على الساحة العربية أو الإسلامية ، من فلسطين إلي العراق ،إلا وكان الإخوان حاضرين فيه بالرأي أو " بالفتوى "، كما من الصعب أن نجد نشاطا نقابيا أو سياسيا أو طلابيا إلا وكانوا من بين المشاركين فيه ، بل حتي الجدل حول كثير من القضايا الأخلاقية من مشاهد سينمائية اعتبرت إباحية ، أو كتب تم النظر إليها على أنها لا تحترم الدين ، كان الإخوان أيضا من بين الحاضرين بالتعليق ، وربما بصورة أكبر من غيرهم ، وأخيرا فإن الإخوان كانوا أكثر التنظيمات السياسية تعرضا للملاحقة الأمنية عبر تاريخهم الممتد ، صحيح أنها بلغت أقصي مراحلها في الفترة التي أعقبت اغتيال رئيس وزراء مصر السابق محمود فهمي باشا النقراشي على يد أحد عناصر الإخوان عام

١٩٤٨ ثم عقب محاولة اغتيال الرئيس عبد الناصر في ١٩٥٤، إلا أن هذا لم يمنع تعرضهم للملاحقات الأمنية وللمحاكمات العسكرية في الفترات التالية .

والحقيقة فأنه كثيرا ما يبدي البعض دهشته من الأسباب التي أدت إلي بقاء الإخوان المسلمين طوال تلك الفترة متماسكين ومحافظين على بنائهم التنظيمي ، وكثيرا ما ابدي البعض تعجبه أيضا من قدرة الإخوان المعاصرين على أن يتعايشوا معا رغم وجود هذا القدر الكبير من التباين الفكري والجيلي بينهم . فقد حافظ الإخوان المسلمين على بنائهم التنظيمي لأسباب كثيرة أبرزها يرجع لطبيعة البناء الذي شيده حسن البنا في عام ١٩٢٨ ، وبقي صامدا حوالي ٧٥ عاما رغم اغتيال الشيخ المؤسس منذ أكثر من نصف قرن .

ولم يؤدي غياب الشيخ الراحل إلي غياب موازي لفكره . فلم تقض الرصاصات التي أطلقت علية في الثاني عشر من شهر فبراير عام ١٩٤٩ علي تراث الرجل العقيدي والتنظيمي والسياسي ، ولم يرحل معه تنظيم الإخوان المسلمين الذي أنشأه ، وترعرع ونمي تحت قيادته .ويمكن القول أن كثير مما نراه الآن من " تكتيكات " إخوانية تمثل إلي حد كبير امتداد لما شيده البنا منذ المؤتمر الخامس للجماعة عام ١٩٣٧ من رؤى عقائدية وتنظيمية مركبة تعتمد علي مجموعة متنوعة من الثنائيات التي تحتوي في بعض الأحيان علي الموقف ونقيضه ، أو على موقف معلن وصريح ، وآخر مستتر وغير معلن .

صحيح أن وجود هذه الثنائيات علي المستوي التنظيمي والسياسي ،لم يحل دون وجود موقف غالب في خطاب الإخوان يميل إلي السلم ويرفض العنف ، إلا أن ذلك لم يحل دون وجود فرع آخر أقل وضوحا مال إلي العنف ومارسه في بعض الأحيان .

ومن هنا لم يكن اختيار الإخوان المسلمين بناء تنظيما واسعا ومتنوعا راجع للصدفة المحضة أو الرغبة فقط في ضم أعداد ضخمة من الأعضاء والأنصار ، إنما عكس رؤية إخوانية متكاملة في البناء التنظيمي والفهم السياسي .

وعلي عكس الصورة الواسعة ــ والمترهلة أحيانا ــ التي بدا عليها تنظيم الإخوان المسلمين من الخارج ، إلا أن في داخل جنبات هذه الصورة بدت هناك تفاصيل دقيقة نسجت بعناية ، ولا تعبر عن هذا الشكل الخارجي الواسع ، إنما تحدد مهمة دقيقة أمام كل عضو جاء عبر هذه العباءة الواسعة ودخل إلي البناء الداخلي المحكم .

وقد ترجم الإخوان هذه العقلية في بناء تنظيم متعدد المستويات والهياكل ، صحيح أن مكونات هذا البناء قد اختلفت من مرحلة إلي أخري إلا أنها ظلت من السمات شبه " الأصيلة " في البناء التنظيمي والفعل السياسي للإخوان منذ العهد الملكي وحتى الألفية الثالثة .

وقد حرص الإخوان علي أن تتم عملية التجنيد علي أكثر من مستوي ، وهو ما ذكره حسن البنا بشكل واضح حين أشار في مذكرات الدعوة والداعية إلي ضرورة أن تعني المكاتب والهيئات الرئيسية لدوائر الإخوان بتربية الأعضاء تربية نفسية صالحة تتفق مع مبادئهم وتحقيقا لهذه الغاية يكون الانضمام لعضوية الإخوان علي ثلاث درجات :

١- الانضمام العام وهو من حق كل مسلم توافق علي قبوله إدارة الدائرة ويعلن استعداده للصلاح ويوقع استمارة التعارف ويسمي أخا مساعدا .

٢- الانضمام الأخوي وهو من حق كل مسلم توافق علي قبوله إدارة الدائرة وواجباته ــ فضلا عن الواجبات السابقة ــ " حفظ العقيدة " والتعهد بالطاعة ،ويسمي الأخ في هذه المرتبة أخا منتسبا .

٣- الانضمام العملي وهو من حق كل مسلم توافق إدارة الدائرة علي قبوله وتكون واجبات الأخ فيه ــ فضلا عن الواجبات السابقة ــ إعطاء البيانات الكافية التي تطلب منة عن شخصه ، ودراسة شرح عقيدة الإخوان وحضور مجالس القرآن الأسبوعية ومجالس الدائرة ، والتزام التحدث باللغة العربية الفصحى بقدر المستطاع والعمل علي تثقيف نفسه في الشؤون الاجتماعية العامة ــ وليس السياسية ــ ، والاجتهاد في حفظ ٤٠حديثا نبويا ، ويسمي الأخ في هذه الدرجة من درجات الانضمام أخا عاملا .

وهناك درجة رابعة أصر الشيخ المؤسس ألا يضعها مع الدرجات السابقة وبصورة لا تخلو من دلالة وهي التي أسماها درجة الانضمام الجهادى : وهي ليست عامة بل هي من حق الأخ العامل الذي يثبت لمكتب الإرشاد محافظته علي واجباته السابقة ، أما واجبات هذا الأخ في هذه المرتبة ــ فضلا عما سبق ــ تحري السنة النبوية والصلاة في الليل ،والعزوف عن مظاهر المتع الفانية والبعد عن ما هو غير إسلامي في العبادات والمعاملات ، والاشتراك المالي في مكتب الإرشاد وصندوق الدعوة والوصية بجزء من تركته لجماعة الإخوان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وحمل المصحف ليذكره بواجبة نحو القرآن ، وأخيرا الاستعداد لقضاء مدة التربية الخاصة بمكتب الإرشاد ويسمي الأخ في هذه المرتبة مجاهدا .

وقد بدا هذا التنوع في مستويات التجنيد داخل الإخوان ذو دلالة ، فالفارق يبدو هائلا بين تكوين " الأخ المساعد " و"الأخ العامل " من جهة ، وبين نظيرة " الجهادى " من جهة أخري ، حتى لو أعلن الاثنين ولائهم لمرجعية سلمية واحدة (٢٤) .

ومثلما حمل التنظيم الإخواني مستويات متعددة من التجنيد حمل أيضا مستويات متعددة من التكوين . فإذا أخذنا برنامج النشاط الشهري والأسبوعي للإخوان والذي أشار إلية المؤتمر العام الخامس ، فسنجده قد عبر إلي حد كبير عن تلك الرؤية المتنوعة والمركبة للبناء العقائدي لكادر الإخوان . فقد أقترح مكتب الإرشاد ــ المستوي القيادي للجماعة ــ أن يحدد الإخوان لأنفسهم أياما معينة من كل شهر لتنفيذ البرنامج الآتي : ١- يوم النصيحة ويقوموا فيه بتوجيه النصيحة لجيرانهم بالتي هي أحسن وينهونهم عن المنكر ويدعونهم للخير

،٢- يوم الآخرة الذي يزور فيه الإخوان المقابر للعظة وتذكر الآخرة ، ٣-يوم العيادة يزوروا فيه مرض المسلمين ،٤- يوم التعارف لزيادة أواصر الصداقة بين الإخوان .

وقد تواكب مع هذا النشاط السلمي ذو الطابع الاجتماعي والأخلاقي نشاط آخر موازي أكثر حدة وتمثل في الأعمدة الثلاثة لنشاط الإخوان الأسبوعي وهي : ١- ليلة الدرس ويخصص لمذاكرة الدرس الذي يلقيه المرشد كل أسبوع ، ٢- ليلة الكتيبة حيث الاستعداد لتحمل المشقة ومقاومة النفس في سبيل الله ، ٣- يوم المعسكر أي الجندية ، التدريب ، الاستعداد للجهاد المقدس ، ذلك هو ما يعني به الإخوان المسلمون كل العناية أي تكوين الجيش الإسلامي وبه يستطيع أن يحقق الأمل (٢٥) .

ولم يكتف منشور مكتب الإرشاد بما سبق إنما أضاف معلقا علي هذا اليوم : " نرجو أن يكون لهذه الناحية أكبر قسط من اهتمام الإخوان فيعطون لأنفسهم كل أسبوع عرضا عسكريا يتدربون فيه أو رحلة يزورون بها البلدان المجاورة فيثابون ، ويكونون نموذجا حسنا للناس " .

وقد أدي وجود هذين المستويين من البناء التنظيمي ــ سلمي يضم أغلبية عناصر الجماعة ، وآخر يعبر عن الأقلية ويعد أعضائه لممارسة العنف دون ان يحرضهم بشكل مباشر علية ــ إلي ظهور ثنائية الكادر العام والخاص التي

أدت إلي تبلور التنظيم " الخفي " و" الموازي " لتنظيم الجماعة الأساسي الذي عرف لدي أعضاء الجماعة باسم التنظيم الخاص ، وعرف خارجها باسم التنظيم السري .

وقد نجحت الجماعة في استيعاب أعضاء التنظيم الخاص ، رغم تكوينهم العقائدي الصلب والمخالف لتكوين معظم أعضاء الجماعة ، علي مدار ما يقرب من ثماني سنوات ــ إذا إعتمدنا رواية محمود عبد الحليم أحد مؤسسي التنظيم الخاص والتي أعلن فيها أن التنظيم قد تقرر إنشاءه عام ١٩٤٠ ــ ، إلا أن تغير البيئة الاجتماعية والسياسية في الداخل ، وتحول البيئة الإقليمية باندلاع حرب فلسطين قد أدي لاحقا إلي تفجر الخلافات داخل صفوف الجماعة بين " الكادر الخاص " و " الكادر العام " .

وكان برنامج المنضوين تحت لواء هذا النظام الخاص يقوم علي الأسس الآتية (٢٦) :

تقسيمهم إلي أسر خاصة بهم ، مع تسلسل القيادة ، واشتراكهم في جميع أوجه النشاط العامة للدعوة ٠

دراسة عميقة مستفيضة للجهاد في الإسلام وما جاء بشأنه في القرآن الكريم من سور وآيات وفي السنة النبوية والتاريخ الإسلامي القديم والحديث مع قيام العضو نفسه بأنواع من العبادات و الصيام .

التدريب علي الأعمال الشاقة ٠

" " علي توزيع المنشورات ٠

" " علي التخاطب والتراسل بالشفرة ٠

" " علي استعمال الأسلحة ٠

السمع والطاعة في المنشط والمكره وكتمان السر ٠

وقد شارك كوادر التنظيم الخاص في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ التي أوضحت القدرات العسكرية " للجهاز الإخواني " ، أما في الداخل فقد قامت عناصر التنظيم بوضع قنابل وعبوات ناسفة في كثير من الأماكن بالقاهرة أستهدف بعضها اليهود المصريين ، والعديد من المتاجر اليهودية . كما أقدم شابين من أعضاء التنظيم الخاص باغتيال قاضي معروف هو أحمد الخازندار بسبب حكم قد أصدره بالسجن علي أحد عناصر الإخوان لمهاجمته مجموعة من الجنود البريطانيين في أحد الملاهي الليلية . وقد أثارت هذه العملية ردود فعل عنيفة داخل مصر حيث حكم علي الشابين بالأشغال الشاقة المؤبدة وتم احتجاز حسن البنا لبعض الوقت وأطلق سراحه لعدم توافر الأدلة .

وخلال الفترة نفسها وتحديدا في عام ١٩٤٨ اكتشفت الحكومة المصرية مخبأ للأسلحة والمعدات في الإسماعيلية في عزبة الشيخ محمد فرغلي قائد كتائب الإخوان في فلسطين ، وفي نفس العام تم اغتيال رئيس الوزراء محمود فهمي النقراشي علي يد أحد شباب التنظيم الخاص .

وقد استمر الإخوان علي نهجهم هذا بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ حيث جرت في عام ١٩٥٤ محاولة لاغتيال عبد الناصر علي يد أحد عناصر التنظيم الخاص ، والذي تأكد فيه لكل أطراف الساحة السياسية بما فيها قادة الإخوان أنفسهم استقلالية التنظيم الخاص عن باقي هيكل الجماعة .

وأعقاب تلك العملية وتحديدا في التاسع من ديسمبر تم شنق ستة من الأخوان ، كما تم اعتقال الألوف من أعضاء الجماعة ، وأصبح التنظيم ، كما أكد ريتشارد ميتشيل أحد أبرز من كتبوا عن الإخوان ،مقضيا عليه تماما .

ومن هنا يمكن أن نعتبر أن حصيلة الصراع الذي دار بين الإخوان المسلمين والسلطة الثورية الجديدة في مصر علي مدار ما يقرب من ١٦ عاما قد شكل بداية مرحلة جديدة من مراحل تطور الخطاب الإخواني ، فقد كشف من ناحية عن حجم التباين بين تكوين كادر العمل السري ، وتكوين كادر العمل العام . كما أكدت من ناحية أخري على عجز الجماعة عن احتواء تناقضاتها الداخلية في لحظات الأزمة والمواجهة ، وهي خبرة جديدة لم يعتاد إخوان العصر شبه الليبرالي علي مواجهتها.

ويبدو أن الخيارات العقائدية لمرحلة التأسيس من تنوع في المستويات التنظيمية والتكوين العقائدي ، صممت للعمل والنجاح في مراحل الهدوء والسكون السياسي ، وعجزت عن الاستمرار في مرحلة المواجهة والاحتقان . بل ربما تكون ساهمت تلك الخيارات نفسها في خلق أجواء المواجهة والاحتقان .

وقد أدي هذا الوضع الجديد إلي تكريس الانقسام داخل الجماعة بين تياري العنف والإصلاح حتى لو حافظ كلاهما علي انتمائه الشكلي للتنظيم ، ودخلت الجماعة منذ تلك الفترة في حالة من الكمون الداخلي والعزلة استمرت تحت صور مختلفة حتى اغتيال الرئيس السادات في أكتوبر ١٩٨١ .

وقد انعزلت الجماعة تماما عن ممارسة أي نشاط أو دور سياسي أو اجتماعي داخل المجتمع المصري طوال عقد السبعينيات باستثناء النشاط الطلابي في الجامعات ، كما أدي انعزالها عن الواقع السياسي إلي عودتها نحو التشرنق خلف تصورات دينية مغلقة عزلتها عن التفاعل مع المجتمع .

ومن هنا فرغم النجاح الذي حققته ثنائيات الإخوان في تقديم بنية تنظيمية مغرية يمكن أن تنال رضاء العناصر المتشددة والإصلاحية ، وتلك ذات التكوين الصوفي والمحافظ مع الثورية ، وتستقطب أيضا من يمارس العمل السياسي ومن يدعوا إلي مكارم الأخلاق وينشط فقط في المجال الاجتماعي . وعلي الرغم من نجاح " بوتقة " حسن البنا في جمع كل هذه الثنائيات في بناء تنظيمي وخطاب سياسي واحد في لحظات الهدوء والسكينة كما حدث طوال الفترة من ١٩٢٨ حتى ١٩٤٨ أي علي مدار ما يقرب من عقدين من الزمان ، إلا أنه مع تغير البيئة السياسية وظهور تحديات إقليمية ومحلية جديدة ، أرتبك تنظيم الإخوان وعجزت بنيته التنظيمية وخطابة السياسي علي الأداء بالكفاءة السابقة بل وعلى العمل من الأساس وفق المنطق الذي اختاره الإخوان المسلمين لأنفسهم ولم يفرضه أحد عليهم .

٢ ــ ثنائيات الإخوان في عصر جديد : بداية مرحلة إخوان السياسة

ربما تكون مرحلة الثمانينيات هي المرحلة الأكثر نضجا في مسار تطور جماعة الإخوان المسلمين في مصر ، فرغم أن

إخوان الثمانينيات قد حافظوا علي نفس العقلية المركبة السابقة الذكر ، إلا أنهم قدموا ثنائيات جديدة تختلف عن ثنائية العنف والسلم التي راجت طوال العقود الأربعة التي أعقبت تأسيس الجماعة وحتي منتصف الستينيات .

فقد انهي " أبناء " حسن البنا و " إخوانه " منذ بداية السبعينيات علاقتهم بكل صور العنف وأشكاله ، وحولوا السمة السلمية الغالبة في خطاب " الإخوان المؤسسين " إلي سمة وحيدة بإحداث قطيعة فقهية وتنظيمية وسياسية مع كل الأفكار التي تم على أساسها بناء التنظيم الخاص للجماعة .

وقد حافظ الإخوان على نفس " عقل الثنائيات " القديم ولكن مع تغيير شامل في مضامينه ، فأحلت ثنائية "الديني والسياسي" وحدود الدور الذي يحتله كل منهما في الخطاب الإخواني المعاصر ، محل ثنائية العنف والسلم ، وهذا ربما ما جعل " تركيبية " الثمانينيات هي أهم تلك الثنائيات وأكثرها تطورا ، وربما تحسم معها الصورة النهائية التي سيظهر بها " إخوان المستقبل " .

و قد اقتحم "إخوان السياسية " منذ بداية الثمانينيات الحقل النقابي والبرلماني من أوسع أبوابه ، حيث خاضوا انتخابات ١٩٨٤ ،١٩٨٧ التشريعية و حققوا نتائج طيبة ، كما نجحوا ديمقراطيا في السيطرة علي أكثر من نقابة مهنية في مصر طوال عقد الثمانينات ، وعادوا مع بداية الألفية الثالثة وتواجدوا بقوة في نقابة المحامين ونجح لهم عنصرين في نقابة الصحفيين ، وحصلوا على ١٧ مقعدا في انتخابات عام ٢٠٠٠ التشريعية .

وقد حكم الإخوان طوال تلك الفترة هاجس إدارة العلاقة بين تفسيراتهم الخاصة للنص الديني المقدس ، وبين متطلبات الواقع الاجتماعي والسياسي . فلأول مرة يخوض الإخوان معركة انتخابية وهم متحالفين مع تيار سياسي آخر

مثلما حدث في عام ١٩٨٤ حين تحالفوا مع خصمهم التاريخي حزب الوفد ، وأيضا في عام ١٩٨٧ حين شكلوا العمود الفقري لما عرف باسم "التحالف الإسلامي " ، ثم قاموا بالترشيح كمستقلين في الانتخابات الأخيرة .

وقد أكتسب الكادر الإخواني ــ أو اضطر أن يكتسب ــ طوال تلك المرحلة مهارات جديدة عقب تحالفه السياسي والعلني لأول مرة مع أحزاب سياسية أخري وفق قانون " العمل الجبهوي " ، وأضطر أن يتفهم معني

" السيادة للشعب " الذي بأصواته أوصل في انتخابات ١٩٨٤ سبع نواب من الإخوان داخل مجلس الشعب المصري ، وفي انتخابات ١٩٨٧ عبر حوالي ٣٥ نائبا إخوانيا من أصل ٦٠ نائبا للتحالف الإسلامي للبرلمان المصري .

كما نجح الإخوان المسلمون في السيطرة ديمقراطيا علي عدد من أهم النقابات المهنية ، واكتسبوا خبرات جديدة نتيجة التفاعل الذي تم بينهم وبين كثير من الفصائل السياسية والحزبية الأخرى ، ومال بعضهم إلي صياغة مفردات " وسطية " تعترف ولو نظريا بأحقية وجود " الآخر " ، رغم إنهم عمليا قاموا باستبعاده ولكن ــ وهذا جديد أيضا ــ من خلال صناديق الانتخابات ومن خلال وسائل ديمقراطية .

وقد أكتسب الإخوان منذ ذلك التاريخ خبرة جديدة انعكست بشكل مباشر علي خطابهم السياسي ومقولاتهم الدعائية و أصبحنا بالفعل أمام صيغة اخوانية ثالثة تختلف عن إخوان العهد الملكي وإخوان العهد الناصري والساداتي علي السواء.

وإذا كان من الصعب اعتبار " إخوان الثمانينيات " قد تحولوا تماما في اتجاه تبني المفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية نظريا وعمليا ، كما إنه من الصعب أيضا اعتبارهم قد تخلوا عن هذا الربط بين المقولات الدينية والسياسية ، إلا أن من

المؤكد أن حيز السياسة بمعناه العملي والسلمي قد أخذ مساحة كبيرة في اهتمامات الإخوان علي خلاف ما ساد طوال العهد الملكي حين توسعت دعوة الإخوان السلمية أساسا من خلال النشاط الاجتماعي والدعوة إلي القيم الدينية ومكارم الأخلاق البعيدة عن مفاهيم العمل السياسي بمعناها الحديث .

أما بالنسبة للضفة الأخرى من ثنائية الإخوان المتمثلة في " الإعداد للعنف " فسنجد أن الإخوان قد تجاوزوا نظريا وعمليا هذا المفهوم ، فهناك استحالة أن نضع كادر التنظيم الخاص للإخوان في أربعينيات هذا القرن مع كادر العمل النقابي والبرلماني في الثمانينيات ، فلا الأولويات السياسية التي حملها علي عاتقة هي نفسها ولا طبيعة البناء التنظيمي الذي أفرز عنفا في الأربعينيات والخمسينيات هو نفسه الذي صمم من أجل جمع أصوات الأطباء والمحامين والصيادلة والمهندسين والصحفيين في النقابات المهنية المختلفة .

ومع ذلك ظلت الإشكالية الرئيسية التي تواجه حركة الإخوان المسلمين ، تتمثل في هذا التداخل بين المقدس والمدني ، والسياسي والأخلاقي ، بصورة تجعل من الصعب النظر إلي الجماعة باعتبارها بالكامل حركة سياسية .

ولعل جانب كبير وراء نجاح الإخوان المسلمين في الحفاظ على تماسكهم التنظيمي وتأثيرهم السياسي يرجع إلي الديناميكية الشديدة التي تميزت بها بنية الجماعة وخطابها السياسي بصورة جعلته قادر على التأثير في مختلف المراحل التاريخية . فإذا قرروا تجميع أعداد هائلة داخل تنظيمهم الناشئ في الثلاثينيات ، فنجدهم يطرحون خطابا عاما يخلط بين الأخلاق والنشاط الاجتماعي حتي لا يختلف عليه معظم المؤمنين ، وحين أردوا أن يؤثروا في عصر الانفتاح الديمقراطي في مصر الثمانينيات نجدهم قد قدموا خطاب سلمي لفظ بشكل حاسم أي تقاطع مع خطاب العنف القطبي ونجح في أن يحول بشكل كامل البنية التنظيمية الإخوانية إلي بنية سلمية تمارس السياسة عادة بصورة متداخلة مع المقدس ، ولكنها في النهاية وعلي مدار أكثر من ثلاثين عاما نجحت في أن تحول خطاب العنف إلي ذكري .

ورغم إنه يمكن القول إجمالا أن حيز السياسة قد اكتسب في الفترة الأخيرة مكانة أكبر في الخطاب الإخواني علي حساب الحيز المقدس ، إلا أننا من الصعب أن نعتبر أن الأخوان بدءوا في التعامل مع أنفسهم باعتبارهم فقط حركة سياسية وتنظيم سياسي ، فكثيرا ما يتعامل عدد كبير من كوادر الإخوان وخاصة في المستويات الوسيطة والحرس القديم بجانب هؤلاء الذين دخلوا الجماعة أساسا نتيجة خلفية دينية محافظة دون أن يمتلكوا خبرة سياسية ذات قيمة أثناء وجودهم في الجامعات ، على أنهم يعبرون عن الإسلام وأن ما يقولونه هو تعاليم

الدين وبالتالي فأن من يخالفهم في الرأي يختلف مع الإسلام دون أن يدخلوا بالطبع في خطاب التكفير الذي طرحته الجماعات الجهادية الأخرى .

ومن هنا فأن تجاوز هذا الخلط بين الحيز الديني والحيز السياسي لا يعني بالضرورة غياب أي ارتباط فكري وسياسي بالإسلام ، أو تخليهم عما يسمونه " بالأيديولوجية الإسلامية " ، بقدر ما يعنى قبول الإخوان بأن هذا الاختيار هو اختيار سياسي يمثل فهم الإخوان للدين وليس الدين نفسه وبالتالي أو بالنتيجة من الوارد الاختلاف عليه ورفضه والاحتكام لتصويت المواطنين في الحكم عليه دون النظر إلي معارضيه باعتبارهم مارقين .

وعليه تظل " الإشكالية الكبري " لإخوان الألفية الثالثة هي عدم نجاحهم في الفصل بين الحيز الديني والسياسي ، بصورة تعتبرهم تنظيما سياسيا مدنيا يسعى بشكل سلمي للوصول إلي السلطة وفق الآليات الديمقراطية ، وليس جماعة هدفها إصلاح الناس ودعوتهم إلي التمسك بتعاليم الإسلام أو حتي العمل على الوصول إلي السلطة عبر برنامج أخلاقي ، من خلال الاستفادة من المؤسسات المدنية الحديثة كالبرلمان والنقابات .

وقد اعتبر الإخوان أن ترددهم في حسم مسألة " الهوية السياسية " ، يرجع أساسا إلي عدم قبولهم كتيار سياسي شرعي وفق قواعد قانونية محدده تحكم حركة كل القوي السياسية السلمية ، وبالتالي اعتبروا أن مطالبتهم بتمييز خطابهم السياسي عن الديني في ظل واقع سياسي لا يعطيه من الأصل حق الوجود القانوني والشرعي قضية يسأل عنها الواقع السياسي أولا ، لا الإخوان المسلمين.

وقد بدا حرصهم على استمرار هذا التداخل بين الحيز الديني والسياسي وكأنه نوع من " الحماية " الإخوانية للذات ، بتصوير أي ملاحقة لهم وكأنها أحيانا اعتداء على الإسلام ، و في أحيان أخري اعتداء علي " المسلمين المتدينين" الذين " يعرفون الله " مما يساعدهم على اكتساب تعاطف قطاعات من الرأى العام .

ومن هنا فأنه يمكن القول أن تحول الإخوان المسلمين إلي حزب سياسي يقبل بشكل قاطع بقواعد الديمقراطية والتعددية الحزبية وبحق جميع القوى السياسية بما فيها العلمانية والشيوعية في إقامة أحزابها المستقلة ، وتقديمهم لبرنامج سياسي ــ حتى لو كان "برنامج إسلامي " ــ يحصل علي شرعيته الوحيدة من إرادة المواطنين ، سيمثل من جهة خطوه كبيرة في اتجاه تدعيم التجربة الديمقراطية في مصر ، كما سيدفع من جهة أخري تنظيم الإخوان إلى إحداث هذا الفصل بين السياسي والمقدس .

هذا التطور لن يتم في الحقيقة إلا بعد السماح للإخوان المسلمين بالوجود الشرعي والقانوني وفق قواعد محددة لممارسة اللعبة السياسية في مصر والعالم العربي تحسم بشكل قاطع خيار دمج الإخوان المسلمين كتيار سلمى داخل عملية التطور الديمقراطي ، وتجعل من عملية فصل الحيز المقدس عن السياسي أحد شروطها أو بالأحرى أحد تفاعلاتها وأحد نتائج اكتساب الشرعية القانونية لتنظيم الإخوان .

وتظل مسألة دمج أحد أهم فصائل الإسلام السياسي المتمثل في الإخوان المسلمين داخل عملية التطور الديمقراطي تحتاج إلي جهد نظري علي المثقفين والباحثين الاهتمام به ، كما تحتاج أيضا إلي اختيار سياسي يعتبر أن استكمال عملية التطور الديمقراطي في العالم العربي لن يتم إلا بحل " إشكالية " الإسلام السياسي بشكل عام والإخوان المسلمين بشكل خاص ، وليس عبر ابتكار وسائل متنوعة للاستبعاد والاستئصال أثبتت فشلها الذريع في حل تلك الإشكالية على مدار ما يقرب من ثلاث أرباع القرن .

ولعل أهمية الصيغة الإخوانية تكمن في أنها عبرت إجمالا في العقود الثلاثة الأخيرة عن صيغة تحديثية هى بالأساس تعبير عن " مكونات الداخل " الذى أثبت فى الحقيقة قدرات كبرى على التأثير في الواقع السياسي والاجتماعي العربي مقارنه بصيغ أخرى مثلت أساسا " امتداد للخارج " وعبرت عنها تيارات وجماعات حقوق الإنسان التي ظل تأثيرها محدودا فى الواقع الاجتماعي والسياسي مقارنه بالقدرات الهائلة التي تمتع بها تيار الإسلام السياسي السلمي .

وهنا في الحقيقة سيصبح مشروع دمج تيارات الإسلام السياسي السلمي داخل عملية التطور الديمقراطي هو ليس فقط حل لإشكالية تاريخية عمرها يقرب من ثلاث أرباع القرن إنما هو أيضا عمليه دمج لكتله كبيرة من المواطنين داخل هذه العملية وداخل آلياتها المختلفة ــ المشاركة الإيجابية في الانتخابات ، الانتماء إلى حركة سياسية ، احترام نتائج التصويت ــ عن طريق عمليه مقرطة شاملة للجماعة الأم و"لمؤسسات الداخل " المهنية والسياسية على السواء .

ومن هنا يمكن القول أن عملية تحديث وعصرنه تيار الإسلام السياسي السلمي تعنى في الحقيقة محاولة دفع القوى السياسية الأكبر في مصر والعالم العربي في اتجاه تبنى قواعد ومفاهيم الديمقراطية .

و سيصبح الرهان على السياق الاجتماعي والسياسي الديمقراطي كعامل حاسم في التأثير على إعادة فهم النص المقدس ، هو المدخل الأكثر قدرة علي فهم تطور الظاهرة الإسلامية ، والأهمية التاريخية لعملية دمج الإسلاميين داخل عملية التطور الديمقراطي .

وعلية فأن "الصيغ الإدماجية " والسياسية في التعامل مع الإسلام السياسي السلمي تمثل نقيضا للأطروحات الأمريكية لعالم ما بعد ١١ سبتمبر والتي عبرت بدورها عن واحد من أسوء القراءات الثقافية الاستعلائية في التعامل مع المجتمعات والحضارات الأخرى ، فقد نمطت " الآخر " في صورته العربية والإسلامية في شكل الإرهابي الحقيقي أو المحتمل ، ولازالت تقدم حلولا أمنية و " جنائية " لمشكلات العالم والتي صارت مع الإدارة الحالية مشكلة واحدة هي الحرب على ما يسمي بالإرهاب .

وعلية فأن دمج التيار الإسلامي السلمي داخل عملية التطور الديمقراطي سيعني ميلاد مشروع " إسلامي ديمقراطي " قادر على مواجهة التحديات الأمريكية في ساحة السلم والديمقراطية وحقوق الإنسان ، وهي

الساحة التي تتعامل معها الإدارة الأمريكية باعتبارها حكر عليها تفرض قشورها بالدماء وعلى أنقاض آلاف الضحايا .

٣ ــ تحولات التيار الإسلامي السلمي .

قد يكون من الصعب النظر لأحد أبرز تجليات الثقافة الإسلامية المتمثلة في تيارات الإسلام السياسي باعتبارها مجموعة من النصوص التاريخية الجامدة لا يتغير تفسيرها من مرحلة تاريخية إلي أخري ، وقد يكون من الصعب أيضا اختزال هذا التيار داخل نصوصه الأيديولوجية التي أطلقت في عصر دون غيرة ومرحلة دون أخري . فمن المؤكد أن حركات الإسلام السياسي المعاصرة منذ تبلورها في هذا القرن تضمنت معتدلين ومتطرفين ، وأنصار سلم وعنف .كما أن خطابها السياسي نفسه لم يكن ثابتا في كل مرحله ، إنما شهد تحولات كبري ومراجعات كثيرة تبعا للبيئة الاجتماعية والسياسية المحيطة به .

فالنص الإسلامي الأصولي الذي ينطلق منه تيار الإسلام السياسي لا يمثل العامل الوحيد وربما الأساسي في تفسير التعقيدات الاجتماعية والسياسية للظاهرة الإسلامية.

بل أن البعض قد اعتبر أن الحركات الإسلامية المعاصرة أصولية في أسسها النظرية والفكرية ، ولكنها ذات منحي سياسي واضح ومركز يطغي علي الجوانب الأخرى حتى الدينية والثقافية والفكرية ، لذلك نستطيع أن نصف الحركات الإسلامية بأنها أصولية وزيادة أي تشترك مع الأصوليات في ملامحها العامة ، وتزيد علي ذلك بالعمل السياسي والحركية التي تبحث عن مبرراتها وعقلانيتها في الدين الأول أو عوده إلي إسلام الصحابة (٢٧) .

وهنا في الحقيقة ستصبح هناك أهمية في الاقتراب من الخطاب الإسلامي ليس باعتباره نصا منعزلا عن الواقع الاجتماعي، إنما باعتباره نتاج لعملية تفاعل بين هذا المنطلق الأصلي والواقع السياسي والاجتماعي المحيط به .

ولعل من هنا تأتي أهمية قراءه الخطاب الإسلامي السلمي في مصر والمتمثل أساسا في الإخوان المسلمين ، من خلال تفاعله مع أكثر من خبرة سياسية عرفتها البلاد منذ العهد الملكي وحتى العهود الجمهورية ، وذلك حتى نتعرف بصورة أوضح علي حجم التحول ودرجة الثبات الذي شهده هذا الخطاب .

فالنص الإسلامي هنا بكل ما يتفرع عنه من نسق قيمي وخطاب أيديولوجي يمثل في الحقيقة البعد الثقافي في قراءة الظاهرة الإسلامية . هذا البعد يؤثر ويتأثر بالبيئة الاجتماعية وبالتالي فأننا في ظل بيئة سياسية

ديمقراطية يمكن أن يعاد قراءه هذا " النص الثقافي " بصورة تجعله عنصرا إيجابيا من عناصر عملية التطور الديمقراطي . أي أن الثقافي يمكن أيضا عبر تفاعله مع الاجتماعي أن يتغير ، صحيح بصورة أبطأ من السياسي والاقتصادي ، إلا إنه في النهاية يتغير بحيث يمكن أن نتحدث عن ثقافة ديمقراطية يمكن في ظل بيئة سياسية واجتماعية مواتية أن تولد ولو قيصريا من رحم الثقافة التقليدية .

أي أن رحلة التفاعل بين الثقافي والاجتماعي هي رحلة تاريخية طويلة من الصعب فيها تثبيت الثقافي باعتباره قدر حتمي لا يتغير مثلما من الصعب أيضا تجاهل تأثير الاجتماعي علي الثقافي . ورغم الطبيعة المختلفة لكلا الحيزين ، والآلية الخاصة التي تحكم عملية التغيير داخل كل منهما إلا أننا في النهاية من الصعب أن نعتبر أن هناك حيز ثقافي خالد .

وهنا يصبح من الوارد أن يكون الوعاء الثقافي والحضاري الإسلامي عنصرا مساعدا في نجاح عملية التحول الديمقراطي في مصر والعالم العربي ، ويمكن أن نتصور وفي المستقبل المنظور ظهور تيار " إسلامي ديمقراطي " لا يجد أي تناقض بين ارتباطه الديني والتاريخي والثقافي بالإسلام ، وبين خطابة السياسي وممارساته الديمقراطية .

ولعل تجربة " الإخوان الجدد " في مصر في النقابات المهنية وفي البرلمان طوال عقد الثمانينيات ، تعد مؤشرا واضحا علي حجم التطور والانفتاح الديمقراطي الذي شهده أحد أبز فصائل الإسلام السياسي في البلاد .

ويمكن أيضا النظر إلي التحولات التي شهدها مسار الثورة الإيرانية كمؤشر علي التحول الديمقراطي الذي أصاب واحد من أكبر ثورات العالم وأكثرها راديكالية . فالمتتبع للحدث الإيراني منذ عام ١٩٧٩ سيكتشف إلي أي حد مثلت الثورة الإيرانية الإسلامية نموذجا فريدا ــ وعلي الأرجح أخيرا ــ لثورات القطيعة المعرفية والسياسية مع ما هو قائم محليا وعالميا (٢٨)

فقد نجح قائد الثورة الإمام الخميني في حشد ٦ ملايين ثائر في واحدة من أكبر التظاهرات الشعبية غير الرسمية في تاريخ البشرية من أجل إسقاط واحد من أكثر أنظمة العالم دموية وديكتاتورية وهو نظام الشاة محمد رضا بهلوي ، الذي نجح في إسقاطه .

وقد حمل الإمام في جعبته خطابا سياسيا مفرطا في عداءة للغرب والولايات المتحدة ، كما بالغ في الحديث عن القدرات الذاتية الإيرانية ومقولات الاعتماد علي الذات فقط ودائما ، والتي اعتبر أنها ستخلق من إيران في " ظلال الإسلام " قوة عظمي يمكن أن تواجه الشيطان الأكبر أي الولايات المتحدة .

ولقد مثل خطاب الثورة الإيرانية في بدايته نموذجا بارزا لهذا الولاء الأيديولوجي لنص نقي مقدس وثوري علي السواء بكل مثاليته وأحلامه الوردية وبكل تعاليه وتجاهله أيضا لتفصيلات الواقع الاجتماعي والخبرة اليومية المعاشة .

وقد حاولت الثورة الإيرانية في طبعتها الخمينية ، وعلي مدار عقد من الزمان أن تضع البيئة المحلية والإقليمية والدولية داخل نصها الأيديولوجي ، أما الطبعة الخاتمية الثانية فقد حاولت أن تعيد صياغة الأيديولوجيا الإسلامية في صالح الدولة القومية ــ الأمة الإيرانية ــ بكل ما تعنيه الكلمة من دلالات متعارضة مع المفهوم " الأممي " الإسلامي .

نفس الشيء يتعلق بالانفتاح الإيراني علي العالم الخارجي وسعيها للاندماج في المنظومة العالمية والتفاعل النقدي معها لا العزلة .

كما نجح النموذج الإيراني في بناء مؤسسات ديمقراطية وأجري انفتاحا ديمقراطيا من الصعب أن نجد نظيرا له في العالم العربي وحتى في داخل أنظمة سياسية بعضها قطع شوطا يعتد به من النمو الاقتصادي ، وبعضها الآخر تمثل علمانيته ــ كما يري البعض ــ فخرا يجب الاعتداد به بين النظم العربية رغم استبداديتها المطلقة .

لقد قدم النموذج الإيراني الإسلامي استثناءا من قاعدة الرؤساء الخالدين في العالم العربي ونجح في إجراء تداول حقيقي للسلطة انتخب فيه رئيس الجمهورية لمدتين فقط ، لا إلي ما لانهاية ، وعرف أيضا انتخابات برلمانية حرة حملت كل ألوان الطيف السياسي .

وقد مثلت أيضا تجربة حزب الرفاة في تركيا صورة أخري من صور التطور " الديمقراطي الإسلامي " ، فقد انقسم إلي تيارين الأول في السلطة وهو حزب العدالة والتنمية ، وضم أغلب الأجنحة المعتدلة لما كان يسمي بالإسلاميين الأتراك ، قبل أن يطلقوا على أنفسهم اسم المسلمين الديمقراطيين أو المحافظين ويتخلوا عن معظم أدبيات التيار الإسلامي السلمي لصالح مفاهيم ديمقراطية حديثة تحترم التراث الثقافي الإسلامي لتركيا ولكن تستهدف الاندماج في أوربا والالتزام بالقوانين العلمانية والقواعد الديمقراطية الأوربية ، دون أي إشارة في برامجها لمسألة تطبيق الشريعة الإسلامية .

أما التيار الثاني وهو تيار أربكان زعيم ما يعرف الآن بحزب السعادة وهو التيار الأضعف الذي "ورث " حزب الرفاة ولازال يطالب بالوحدة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية ، ويمثل بصورة أو بأخرى تقاطعا مع التيار السلمي التقليدي الذي يمثله في العالم العربي الإخوان المسلمين .

وقد اتضحت قدرة النموذج الديمقراطي التركي ــ رغم مثالبه ــ علي استيعاب التيار الإسلامي داخل مؤسسات النظام منذ عام ١٩٩٣ وعقب تقدم الإسلاميين الأتراك في الانتخابات المحلية ووصولهم ديمقراطيا

إلي موقع عمدية أكثر من مدينة كبري من بينها أسطنبول ، ثم قيام نجم الدين أربكان الزعيم السابق لحزب الرفاه الإسلامي بتشكيل حكومة تركية جديدة بالتحالف مع حزب يميني علماني ، وذلك عقب فوزه بأعلى الأصوات في انتخابات ديسمبر ١٩٩٥ ــ حصل علي ٢١.٣ في المائة من الأصوات ــ .

ولعل أهمية التجربة الديمقراطية التركية في تعاملها مع الإسلام السياسي يكمن في إنها تطورت في بيئة مثلت فيها نقطة الانطلاق الأولي للتيار العلماني الأتاتوركي حدودا قصوى لم تعرفها باقي نماذج العالم الإسلامي الأخرى في فصل بدا في أعين البعض تعسفيا بين الإسلام ومؤسسات الدولة والمجتمع علي السواء . في نفس الوقت فقد عبرت نقطة الانطلاق الأخرى الإسلامية ــ النصية والبكر ــ عن تعارض جذري واختلاف لا يقبل أي بوادر التقاء مع النصوص العلمانية الأتاتوركية بمعناها "الأصولي" أيضا .

ولكن لأن كلا المنطلقين ــ النصين لا يمثلان في حد ذاتهما الصيغة الوحيدة أو الأساسية لأداره العملية السياسية والديمقراطية في البلاد فإن مجمل التفاعلات Politique –Socio التي شهدتها تركيا عقب ترسيخ قيم الجمهورية العلمانية ــ من أعلي ــ تمثلت في إعادة صياغة المرجعية الكلية لكل نص أيديولوجي ، وذلك في اتجاه الحلول الوسط ــ ولو بمعني قبول شرعية وجود الآخر ــ والتراجع النسبي عن المرجعية الكلية التي ينتمي لها كل طرف (٢٩) .

وقد جاءت تجربة حزب العدالة والتنمية لتمثل الصيغة "ما بعد الإسلامية" لتيارات الإسلام السياسي السلمي حيث حسم بشكل قاطع انتماء الحزب لواقع الوحدة الأوربية لا أحلام الخلافة الإسلامية ، وأعلن تمسكه بالعلمانية التركية وباحترام تراث أتاتورك ، في المطالبة بتطوير الديمقراطية التركية دون أي إشارة لأحكام الشريعة الإسلامية .

ورغم أن من الصعب اختزال ظاهرة الإسلام السياسي في تطورات النموذج الإيراني أو في " عدالة تركيا " و " وسط مصر " ، فبجانب هذه الحالات هناك أيضا العقل الظلامي لحركة طالبان في أفغانستان ، وهناك جماعات العنف والإرهاب في الجزائر ، وبقايا النظام " الشمولي الإسلامي " في السودان وشيوخ الظلام في مصر .

ولكن يبقي السياق الاجتماعي والسياسي عاملا هاما في الصورة التي يستقر عليها النص الديني والخطاب الإسلامي . فكان مفهوما في بلد لم يعرف أي تقاليد ديمقراطية مثل الجزائر ، وشهد أول انتخابات تعددية في تاريخه المعاصر أن تكون نتيجة منع الإسلاميين من الوصول إلي الحكم هي ما يشبه الحرب الأهلية .

هذا الوضع حدث عكسه في تركيا ، التي تمتلك مؤسسات ديمقراطية وخبرة ديمقراطية ــ رغم تعثراتها ــ ، جعلت وصول حزب ذو أصول دينية إلي السلطة لا يمثل حالة انقلابية تهدد النظام القائم وباقي القوي السياسية الأخرى . ولعل هذا ما جعلنا نتحفظ على كل تلك القراءات السطحية والمبتسرة التي تعاملت مع الظاهرة الإسلامية باعتبارها حركه " نشاز " في التاريخ العربي والإسلامي المعاصر . فنحن لسنا أمام حركه

استثنائه عابرة في التاريخ ظهرت بسبب " علمانية " هنا أو فساد هناك ، أو نتيجة قهر في هذا البلد أو ديمقراطية في أخري ، وأخيرا فلا سجون العهد الملكي أو العهود الجمهورية في مصر نجحت في القضاء على الحركة الإسلامية التي ظلت موجودة على مدار ما يقرب من ثلاث أرباع القرن .

وهكذا أصبح الصراع اليومي أو الهتاف الإعلامي لقطاع كبير من المثقفين العلمانيين حول ضرورة " استئصال " قوى " الظلام الإسلامية " حديث قاصر ولا مستقبل له ، لا لأننا نتبنى الخطاب الإسلامي ، إنما ببساطه لأننا أمام ظاهرة قادرة بحكم خصوصية الموروث الثقافي الذي أنتتجها أن تستمر وأن يعاد إنتاجها مرة ومرات وتأخذ أشكالا متعددة تبعا لظروف العصر وطبيعة الواقع الاجتماعي والسياسي الذي تعيش في ظله ، وسيصبح خيار دمجها الديمقراطي هما رئيسيا للتغلب على تحديات عالم ما بعد ١١ سبتمبر الأمريكي ، واستبداد الداخل وتكلسه السياسي والاجتماعي .

ثانيا ــ أزمة تيارات العنف الجهادية

من المؤكد أن واقع الحركات الجهادية العربية يعاني من أزمات عميقة قبل ١١ سبتمبر ، تعمقت دون أدني شك في أعقابها ، ولكن دون أن يعني ذلك أن هذا الحدث قد " صنع " أزمة الجماعات الجهادية بقدر ما أنه ألقي الضوء على جوانبها المختلفة ومسارها المستقبلي على السواء .

وتكمن أبرز أزمات التيار الإسلامي الجهادى في بناءه العقيدي وفي فهمه النصي للإسلام ، فلهذه النوعية من الجماعات قراءه خاصة للإسلام تتضمن عناصر ثلاثة رئيسية : أول هذه العناصر أن الإسلام هو في الأساس عقيدة أي توحيد كامل ومطلق وخضوع شامل للخالق وجوهر الوجود الإنساني كله لا يخرج عن مهمة واحدة : إخلاص العبادة لله.

ثاني هذه العناصر هو التنفيذ الحرفي لكل ما أمر به القرآن الكريم و عبر سنه رسوله ، وهنا يظهر ذلك المصطلح المربك الحاكمية لله بسنده القرآني والذي تكاد لا تخلو منه ورقة واحدة صادرة عن تلك الجماعات الجهادية . أما غاية تنفيذ هذه الحاكمية فهي الطاعة المطلقة لأوامر الله او كما ذكر عبد السلام فرج مؤسس ومنظر تنظيم الجهاد في كتابة الفريضة الغائبة : إن إقامة الدولة الإسلامية هو تنفيذ لأمر الله ولسنا مطالبين بالنتائج (٣٠) .

والحقيقة أن "عدم المطالبة بالنتائج " مثل الأزمة الحقيقية لتلك الجماعات الجهادية على المستوي العقيدي والسياسي ، وشكل من ناحية أخري السبب الرئيسي وراء بقاء هذه الجماعات كنماذج للاحتجاج " وليس البناء ، وجعلها منذ اغتيال الرئيس السادات وحتي اعتداءات ١١ سبتمبر أسيرة لأحكامها العقائدية المغلقة والنصية ،

دون أدني تفاعل مع الواقع الاجتماعي والسياسي والدولي المحيط بها، فهي كلها " قضايا دنيوية " لا علاقة لها بصحيح الدين ولا بنصوصه النقية كما تفهمها الجماعات الجهادية .

وقد ظلت هذه الجماعات تكرر في وثائقها الفكرية مصطلحات التوحيد والعبادة والخضوع والحاكمية ، ولأن العقيدة لدي هذه الجماعات لا تحتمل مواقف وسطي ولأن مجال العقيدة هو التصديق الغيبي لا العقلي فأن مبحث الإيمان وحقيقته أضحي هو المعبر الوحيد الذي يصل تلك الجماعات بالمجتمع الذي تعيش فيه حيث أكتسي مفهوم الإيمان طابعا صارما لا يحتمل كثير من التفسير أو التأويل .

والحقيقة أن مساحة " التصديق الغيبي " للجماعات الجهادية المختلفة هي التي دفعتهم إلي الدخول في مواجهات متعددة طوال العقود السابقة ، غابت عنها مساحة " التفاعل العملي " مع الواقع السياسي والاجتماعي المحيط ، وأدت إلي خسارتها لكل معاركها مع أجهزة الأمن المصرية طوال عقد الثمانينيات من القرن الماضي ، وعجزها على استيعاب أن

اعتداءا مثل ١١ سبتمبر لن يؤدي إلي هزيمة الولايات المتحدة ، بل على العكس أدي إلي توحشها ونجاحها في كسر الصيغة العالمية لتنظيمات الجهادية المصرية كما عبرت عنها شبكة القاعدة ، وأدت في النهاية إلي القضاء على " دولتهم " في أفغانستان وسقوط نظام طالبان واحتلال أمريكا لأفغانستان .

ولعل المعضلة الحقيقية في خطاب جماعات العنف الديني في صورتها المتعولمة كما عبرت عنها شبكة القاعدة تكمن في هذا الانفصال التام عن الواقع ، وبقائها أسيرة مفاهيم فقهية وعقائدية نصية جعلتها لا تري البيئة السياسية المحيطة ولا التوازنات الدولية واعتبرت أن جوانبها العقائدية والإيمانية هي فقط التي تحدد خياراتها " السياسية " .

القسم الثالث ــ مستقبل الحركات الإسلامية بعد ١١ سبتمبر

ظلت الإدارة الأمريكية أثيرة كثير من التقديرات بعضها شاع على إنه " أكاديمي " ، والبعض الآخر روجه بعض مسئولي الإدارة و " متخصصي " الشرق الأوسط ونظر إلى الحركة الإسلامية أما باعتبارها ظاهرة سياسية يجب التعامل معها أو توظيفها باعتبارها واقع عملي "موجود " ، أو على أنها حالة " استثنائية " عن السياق الغربي وبالتالي ليس هناك مبرر لفهمها وقراءتها من داخلها ، إنما تركت " لقدرها " باعتبار أن ما تقوله هو أقرب " للطلاسم " التي من الصعب على العقل الأمريكي أن يفهمها ، أو لأنها في النهاية ظاهرة " عالم ثالثية " فلما بذل الجهد والوقت لفك رموزها .

ورغم أن هناك كثير من مراكز الأبحاث والجامعات الأمريكية قد اهتمت بالظاهرة الإسلامية ، وقدمت للمتخصص وصانع القرار الأمريكي مئات الكتب والأبحاث عن الحركات الإسلامية ، إلا أن الغالبية الساحقة من هذه الكتابات قرأت واقعا ولم تحلل ظاهرة . فقد ركزت على رصد معلوماتي _ وأحيانا استخباراتي _ لمسار حركات الإسلام السياسي وقدمت نصحا بالتحالف معها في بعض الأماكن ، والهجوم عليها في أماكن أخري تبعا للحاجة وللمصلحة الأمريكية المباشرة .
وقد دعت الحاجة بالولايات المتحدة قبل ١١ سبتمبر إلي التحالف مع بعض فصائل الإسلام السياسي في أفغانستان حين كانت المصلحة الأمريكية تقتضي أن تدعم المجاهدين العرب والأفغان الذين شكلوا بعد ذلك النواة الصلبة لنظام طالبان وشبكة القاعدة .

وقد عادت الولايات المتحدة ونظرت إلي حركات الإسلام السياسي نظرة أكثر جديه بعد ١١ سبتمبر ، ولكن بصورة أكثر أحادية من المرحلة السابقة ، حيث قسمت العالم إلي خير أمريكي وشر إسلامي ، وبين إرهاب عربي وديمقراطية أمريكية .

وقد تمسكت الولايات المتحدة ببراعة مدهشة بمجموعة من القراءات السطحية ليس فقط للظاهرة الإسلامية إنما أيضا للثقافة الإسلامية : فالشعارات والأدعية الدينية كتوكلت على الله التي قالها الطيار المصري البطوطي " دليل " على إنه قام بعمل انتحاري وفجر الطائرة المدنية المصرية ، والكتاتيب والمدارس الدينية هي بؤر محتملة " للإرهاب " وبالتالي لابد من حصارها وأن أمكن إغلاقها أو بالحد الأدنى تعديلها أو أمركة دروسها .

وقد غاب في كلا الحالتين أي قراءة موضوعية للظاهرة الإسلامية وللتمايزات الموجودة بداخلها والأسباب التي أدت إلي وجودها وتلك التي دفعت نحو انتشارها ، أو تلك التي دفعت ببعضها إلي تبني الأساليب العنيفة والكثير منها للوسائل السلمية ، لصالح أما أحكام أمريكية قيمية مطلقة، أو تحالفات براجماتية تحكمها فقط حسابات اللحظة.

وعلى الرغم من دعم الولايات المتحدة لأقصي نماذج التشدد الإسلامي في أفغانستان بتحالفها مع الجماعات الجهادية المختلفة التي حاربت الغزو السوفيتي الأحمر ، إلا أنها وضعت هذا التحالف داخل إطار حسابات " المرحلة " وظروفها وليس وفق تصور استراتيجي شامل للتعامل مع الظاهرة الإسلامية .

هذه الحسابات اللحظية هي التي حكمت أيضا القراءة الأمريكية لحركات الإسلام السياسي في أعقاب اعتداءات ١١ سبتمبر حيث اختزلت كل تعقيدات الظاهرة الإسلامية في جوانبها الأمنية والاستخبارتية فقط ، وبالتالي أو بالنتيجة نظرت إلي شبكة القاعدة باعتبارها تضم مجموعة من القتلة ، وإلي مجمل فصائل الإسلام السياسي باعتبارهم إرهابيين أو إرهابيين محتملين .

وقد خرجت مجموعة هائلة من كتابات " رد الفعل " الأمريكية التي نظرت إلي الإسلام والمسلمين وحركات الإسلام السياسي من خلال اعتداءات سبتمبر التي صورتهم ضمنا أو صراحة على أنهم هيكليا وبحكم الطبيعة يميلون إلى

العنف ولا يقبلون لأسباب هيكلية ترجع إلي ثقافتهم الإسلامية القيم الغربية في الديمقراطية وحقوق الإنسان .

وقد صاغ الأمريكيون موقفهم من تيارات الإسلام السياسي وللتراث الثقافي والحضاري الإسلامي الذي ترعرعت في ظله هذه التيارات ، في صورة اتهام يعتبر ضمنا أو صراحة الإسلام والمسلمين بأنهم هيكليا وبحكم الطبيعة يميلون إلى العنف ، وأن حضارتهم أدني من الحضارة الغربية ، أما عربيا فقد حاول العرب بكل الطرق أن يثبتوا أنهم مطيعين ويرفضون العنف ، وأنهم دعاه حوار مع الآخر لا صراع ــ الذي لا يقدرون علية في كل الأحول ــ ، وتجاهل الكثيرون منا الإجابة عن سؤال لماذا العنف الإسلامي ولماذا تصاعد دور بن لادن ومعه دور طالبان وبات تقريبا هو صوت " الاحتجاج الإسلامي " الوحيد القادر على التأثير في الولايات المتحدة .

وفى الحقيقة فأن السؤال الثقافي مطروح على الساحة العربية منذ زمن في صورة الحديث عن " الاستثناء " والخصوصية المتفردة ، وليس المختلفة ، عن خصوصيات العالم أجمع ــ كما أشرنا في القسم الأول ــ بحيث نظر البعض منا إلى العالم العربي والإسلامي باعتباره ليس فقط كتله حضارية واجتماعية مختلفة عن غيرها من الكيانات الحضارية الأخرى ، ولكن باعتبار أن "خصوصيته" تضعه في كوكب آخر غير الكرة الأرضية .

وقد امتدت هذه النظرة " الاستثنائية " إلى الظاهرة الإسلامية ، حيث نظر البعض منا إليها باعتبارها أيضا كيان استثنائي له آليات عمله الخاصة التي تعمل وتتحرك ــ تنمو وتتراجع ــ بمعزل عن الواقع الاجتماعي والسياسي المحيط بها . وفي الحقيقة من الصعب فصل بعض التفسيرات الغربية عن " العنف الإسلامي " عن تلك النظرة " الاستثنائية " التي أضفناها في كثير من الأحيان عن واقعنا العربي والإسلامي الذي نظرنا إليه باعتباره نموذج يحمل كل الصفات الإيجابية المتفردة ،

بدءا من الكرم والشجاعة وانتهاء بمقاومة الأعداء وبوجود مؤامرة صليبية لا تستهدف أي دول أخري في العالم إلا بلدان العالم الإسلامي .

وعليه فأن الهجوم الأمريكي في أعقاب اعتداءات نيويورك وواشنطن علي حركات الإسلام السياسي بل ولأول مرة على النظم والمجتمعات الإسلامية جاء علي خلفية تلك النظرة الأمريكية الاستثنائية بالمعني السلبي للإسلام والحضارة الإسلامية ــ ثقافة إسلامية ترفض بحكم الطبيعة الديمقراطية وتقهر المرأة وتعادي حقوق الإنسان ، وكارهة للآخر الغربي ــ أو تلك النظرة الاستثنائية " بالمعني الإيجابي " التي عبر عنها خطاب الخصوصية العربية المتفردة والمنعزلة عن العالم .

وقد جاءت "ظاهرة بن لادن " لتعيد طرح أفكار كانت مثارة سابقا ، وأن بشكل عنصري واضح ، حول أسباب هذا الصعود العابر للقارات للعنف الديني ، وهل هذا الصعود يرجع فقط أو أساسا إلي معضلة عقيدية أم سياسية ، أو بمعني آخر إلي معضلة في النص أم في السياق ؟.

وإذا كانت هناك أحيانا ضرورة لطرح السؤال الثقافي ــ الديني حين يتم الاقتراب من الظاهرة الإسلامية في مجملها ولكن بنفس الدرجة من الضروري وضع هذا التساؤل في إطار التفاعل مع البيئة الاجتماعية والسياسية المحيطة وهو ما سيساعدنا على فهم الفروقات الكبيرة التي اخفتها القراءة الأمريكية لعالم ما بعد ١١ سبتمبر بين جماعات العنف الديني " النصية " ، وبين تيارات الإسلام السياسي السلمي المنفتحة على الواقع الاجتماعي .

أولا ــ لماذا العنف الديني ولماذا ١١ سبتمبر ؟ أو القمع الأمريكي للمعارضة السلمية .

ما هي الأسباب التي جعلت جماعات العنف في المنطقة العربية تنطلق من رؤية مقدسة ، وتبنت خطاب رأت إنه يمثل فهما للنص الديني ، ولماذا لم تأخذ هذه الجماعات صور " ثورية " أخري غير تلك الحالة الجهادية الدينية ؟؟ أي بمعني آخر لماذا أنتجت الثقافة الإسلامية هذا النوع من العنف الانتحاري الذي صار كل من يشاهده ــ حتى من العرب والمسلمين ــ يشير بأصابعه إلي " الإسلاميين الجهاديين " دون أن ينتظر التحقق من الفاعل .

هنا سيصبح للسؤال الثقافي ــ الديني وجاهته حين يتعلق الأمر بأسباب وجود هذه التيارات ، أو بالأسباب التي جعلتها تتبنى هذه الطريقة في الاحتجاج ، أما الدوافع التي أدت إلى انتشارها وتصاعدها وتبنيها في هذه اللحظة التاريخية بالذات هذا النوع من العنف الانتحاري هي أسباب محض اجتماعية وسياسية ،وهي فى كل الأحوال أسباب مناقضة لتلك التي جعلت " الاحتجاج الإسلامي " في مراحل تاريخية أخري يواجه الغزو الحضاري الغربي والاستعماري من خلال حركات إصلاح ديني في بدايات القرن الماضي بدأت برفاعة الطهطاوي مرورا بمحمد عبدة ورشيد رضا وانتهت بمحاولة جماعة الإخوان المسلمين وكثير من المفكرين والجماعات الإصلاحية المعاصرة .
هذا الواقع الاجتماعي والسياسي قادر على تغذية العنف الديني ونشره ، وقادر أيضا على تهميشه وجعله تعبير عن انحراف في فهم النص الديني أو إجرام خارج عن أي نص .

وهكذا فإنه يبدو واردا بالمعني الثقافي أن يخرج من العالم العربي أو الإسلامي جماعات جهادية انتحارية تظل على هامش الفعل الاجتماعي والسياسي عربيا ودوليا ، ولكن أن تنجح في إحداث ليس فقط هذا النوع من التعبئة السياسية والدينية عربيا وإسلاميا ، إنما أن يؤرخ لما فعلته في ١١ سبتمبر باعتباره بداية " لعالم جديد "

فرض آليات جديدة للصراع الدولي ، هو في الحقيقة مؤشر من الصعب حصره داخل الحيز الثقافي ــ الديني .

ولعل أحد أهم الأسباب لتصاعد مثل هذا العنف الديني وانتقاله من " الجهاد المحلي " إلى الجهاد العالمي أو " المتعولم " ترجع إلي الضغوط الجديدة التي بدأ يفرضها النظام العالمي بقيادة الولايات المتحدة على كل الكتل والكيانات الوطنية والحضارية المختلفة مما ساعد على انتقال هذه الجماعات من حالة العنف الوطني أو قتال " العدو القريب " ــ أي السلطات الحاكمة في العالم العربي والإسلامي ــ إلى محاربة " العدو البعيد " المتمثل في سلطات الغرب العالمية المهيمنة والتي ظهرت أمامها السلطات الوطنية في كثير من الأحيان في وضع المغلوب على أمره .

وقد دعم من هذا العنف قمع الولايات المتحدة لكل صور الاحتجاج السلمي أو المشروع في كثير من بقاع العالم العربي والإسلامي . فإيران على سبيل المثال كدولة مؤسسات تحاول أن ترسي قواعد ديمقراطية على مستوي الداخل وتواجه علي مستوى الخارج مثالب النظام العالمي الجديد عبر تفاعل نقدي مع آلياته وتمارس سياسة خارجية عاقلة ، ورغم ذلك لازالت الولايات المتحدة تتعامل معها باعتبارها دولة إرهابية ، مع أن المفترض أن تقدم اعتذار لها عن الجرائم الإرهابية التي ارتكبتها بحق شعبها طوال تحالفها مع نظام الشاه البائد .

نفس المنطق امتد ليشمل طريقة الإدارة الأمريكية في التعامل مع القضية الفلسطينية والنضال المشروع للشعب الفلسطيني، حيث تميز ليس فقط بالتجاهل والاستخفاف ، إنما أيضا وربما أساسا بتلك النظرة التي انحازت فيها بشكل مطلق

للدولة العبرية وبررت جرائم الاحتلال الإسرائيلي على اعتبار أنها تواجه " إرهابا " فلسطينيا وليس كفاح شعب بأكمله ولو بالعنف من أجل الاستقلال .

وقد أغلقت الولايات المتحدة بهذا الموقف ليس فقط أبواب الأمل أمام الشعب الفلسطيني إنما أيضا أبواب الأمل أمام الشعب العربي والشعوب الإسلامية في اعتبار أن صور نضالهم المشروع من أجل التحرر والاستقلال ، وتمردهم السلمي ــ أو تمرد بعضهم ــ على بعض أو كثير من مثالب النظام العالمي الجديد هو نضال لا مستقبل له ولا أمل فيه وقوبل في كل الأحوال بقمع و بتجاهل من أكبر قوة في العالم .

وقد حافظت الولايات المتحدة في مقابل ذلك على علاقات لا بأس بها مع عدد من الأنظمة العربية ، التي بدت في عيون شعوبها في صورة " الأنظمة المطيعة " حتى لو حاولت أحيانا أن تعترض هامسة على بعض الممارسات الأمريكية .

وهكذا فقد بدت المنطقة العربية والإسلامية طوال العقد الأخير من القرن الماضي أمام نمطين من الأزمات : الأولي عبر عنها الموقف الأمريكي القامع والمستخف بكل سياسات الاحتجاج العربي والإسلامي السلمي ، والمشروعة من الناحية الأخلاقية والسياسية ، بدءا من تجربة حزب الله في جنوب لبنان ، مرورا بالنضال المشروع للشعب الفلسطيني ، وانتهاء بمواقف بعض البلدان الإسلامية التي تعد الأكثر ديمقراطية وانفتاحا في المنطقة من السياسة الأمريكية.

الثانية عبرت عنها سياسات الاحتجاج غير المشروع والتي تبنتها بعض جماعات العنف الديني والتى كانت عمليات نيويورك وواشنطن خير معبر عنها .

وإذا عدنا بالتاريخ إلى الوراء سنكتشف أن الغرب بشكل عام والولايات المتحدة بشكل خاص كان لهم دور حاسم في مواجهة مشروع التحرر العربي الذي طرحته التجربة الناصرية طوال الخمسينيات والستينيات بشكل كان فيه كثير من القسوة وقليل من الحكمة . هذه التجربة التحررية امتلكت تصورا أخلاقيا وسياسيا عصريا ، حاولت من خلاله أن تقيم نظاما عالميا أكثر عدلا قائم على المساواة بين الشعوب ، ورغم ذلك كانت النتيجة واحدة وكان التعامل الأمريكي مع هذه التجارب سافرا في عدائه . فخبرة التحرر الوطني في منتصف القرن الماضي هي التي ناضلت من أجل بناء دولة مدنية في فلسطين يعيش فيها المسلمين والمسيحيين واليهود ــ حتى لو أخطأت في كل أساليبها ــ في مواجهه أيديولوجيا صهيونية عنصرية قننت قتل الآخرين واغتصاب حقوقهم .

وكان لانكسار هذا المشروع دور كبير في تصاعد دور تنظيمات العنف الديني في فلسطين والمنطقة العربية والتي شعرت بأنه لا جدوى من العمل السلمي وأن العنف بات هو خيارها الوحيد وفي أحيان أخري الخيار اليائس .

وهكذا فقد جاءت الألفية الثالثة ولم يجد كثير من العرب والمسلمين وسائل أخري للاحتجاج على السياسات الأمريكية إلا عبر الطريقة الصدامية في العراق أو الطالبانية في أفغانستان ، أو عبر تنظيمات العنف والإرهاب . صحيح أن الحالات الثلاثة مختلفة كثيرا فيما بينها ، إلا أنها عبرت جميعها عن حالة إحباط عربي وإسلامي شاملة نتيجة قمع الاحتجاجات المشروعة وخاصة في فلسطين .

ثانيا ــ مستقبل حركات الإسلام السياسي :

١ – انكسار " التيار النصي "

بدت اعتداءات ١١ سبتمبر وكأنها تمثل " انتصار " لما عرف بالعقل الجهادى العربي _ الإسلامي الذي اختار " الجهاد النصي " المنزوع الصلة بالواقع الاجتماعي والسياسي المحيط ، واستهدف العدو البعيد _ أمريكا وإسرائيل _ بدلا من " العدو القريب " _ الأنظمة العربية _ ، ومع ذلك فقد كانت هزيمة طالبان وتنظيم

القاعدة ومعهم حلفائهم " المجاهدين " الذين جاءوا من مشارق الأرض ومغاربها لمحاربة الولايات المتحدة دليل على هزيمة وليس مؤشر انتصار ليس فقط لحكم طالبان الظلامي ولكن أيضا لمنظومة متكاملة من الفكر الجهادى النصي المنعزل عن فهم الواقع المحلي والدولي ، ونتائج الفارق في موازين القوي العسكرية والتكنولوجية بين الولايات المتحدة ، وبين طالبان أفغانستان .

فقد رتبت الولايات المتحدة " سياق المعركة " حتى يقتل الأفغان بأنفسهم حلفائهم العرب الذين جاءوا لنصره إخوانهم في العقيدة وفي الدين أبان الغزو السوفيتي ، ليجدوا أمامهم بعد ذلك مسلمين ، وليس كفار أو صليبيين كما تصورا ، لمحاربتهم ، وهم أيضا الذين نجحوا بضغوطات اقتصادية وسياسية في فرض سياسة الأمر الواقع على باكستان وحصر احتجاجات الإسلاميين العقائدية في داخل هامش محدود لم تستطع بحكم الواقع الاجتماعي والسياسي أن تتجاوزه ، وأخيرا نجحوا في بناء تحالف دولي لم تستطع أعلى الدول العربية صوتا في الاحتجاج علي السياسات الأمريكية أن تعارضه أو أن تقف أمامه .

وهكذا ورغم أن الولايات المتحدة قد نجحت عبر حملتها العسكرية وقوتها الاقتصادية والسياسية أن تهزم هذا النوع من الإرهاب الاحتجاجي في معركة أفغانستان ، إلا أنها نست أو تناست أن سياساتها " العالمية " والعربية كانت عاملا حاسما في صناعة وتصاعد هذا النوع من العنف الاحتجاجي الذي لم تحاول في كل الأحوال ــ ولم ترغب ــ أن تتعرف بشكل أكبر على أسبابه ودوافعه لأنها ستعني مراجعة أمريكية عميقة للذات وهو الذي لا ترغب فيه الولايات المتحدة إلي الآن .

وقد مثلت إجمالا تداعيات ما بعد ١١ سبتمبر هزيمة كبيرة لهذا التيار " النصي " الذي عبرت عنه إجمالا الحركات الجهادية في مصر وأفغانستان ، فالمؤشرات التي سبقت اعتداءات الولايات المتحدة كانت تدل على انكسار تلك الموجه الحادة من العنف الجهادى خاصة في مصر ، أمام قوة الدولة وأحيانا قسوتها في معركتها مع تنظيمات العنف الديني التي غاب عن أدبياتها أي حسابات سياسية للنجاح والفشل ، وهي تكفر السلطة المركزية المصرية بكل جبروتها وهي حتي في فترات ضعفها وترهلها ، وتعلن الحرب على قطاعات من المثقفين العلمانيين والأقباط .

هذه الرؤية النصية المنزوعة من السياق ومن العصر والمفصولة عن حسابات السياسة ودهاليزها انكسرت بشكل لا يقبل الشك منذ العقد الماضي محليا ، وجاءت الألفية الجديدة لتوجه لها ضربه جديدة عالميا .

وسيظل وجود تلك التيارات من الناحية التاريخية واردا ، كما أن إعادة ظهورها وتكرارها مرة أخري سيبقي أيضا أمرا متصورا ، ولكن العامل الحاسم في تحويلها مرة أخري من تيارات هامشية أو إرهابية إلي حركات عنف عالمية مؤثرة هو السياق السياسي وليس النص العقيدي .

فالسياسات الأمريكية الجديدة التي قامت على أساس عدم التمييز بين حركات الإسلام السياسي السلمي وحركات العنف والتنظيمات الإرهابية وعملت على محاصرة الاثنين معا من شأنه أن يعجل مرة أخري

بميلاد دورة جديدة من العنف الجاهدي حين يخرج جيل جديد من شباب الحركات الإسلامية السلمية ، ويكتشف أن انفتاحه السياسي والديمقراطي ونبذه عقيديا وسياسيا لكل أشكال العنف هو أمر لا طائل له ونتيجته واحدة : هو بقائه مطاردا في السجون نتيجة لأنه يحمل قلما أو فكرا مثله مثل من يحمل سلاحا أو قنبلة .

٢- دمج التيار الإسلامي السلمي :فعالية السياق في مواجه " النص "

إذا كانت تداعيات اعتداءات الحادي عشر من سبتمبر الماضي قد اختزلها الكثيرون في المفردات الأمريكية الخاصة بمكافحة ما يسمي بالإرهاب ، فأن من الخطر التعامل مع هذا " الإرهاب " باعتباره هو الثابت والمستقر في العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي ، أو باعتباره هو البديل العربي أو الإسلامي الوحيد والفعال في مواجهه " مظالم " النظام العالمي الجديد وتحيزات " الصديق " الأمريكي .

ورغم أن العمليات الإرهابية كتلك التي شهدتها مؤخرا الولايات المتحدة تمثل الاستثناء وليس القاعدة في إدارة الصراعات الدولية ، إلا أن هذا لا يعن عدم قدرته على فرض نتائج سياسية ستؤثر بلا شك على كثير من " ثوابت " العلاقة بين الشمال الغربي والجنوب الإسلامي .

ولعل أبرز نتائج هذه الأحداث لا تتمثل فقط في معرفة العالم لخطر الإرهاب و عنف تأثيره وحجم ضحاياه ، إنما أيضا وربما أساسا _ وعلى خلاف ما تحاول أن تتجاهله الإدارة الأمريكية _ في معرفة نتائجه على مستقبل ما هو مستقر في العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب من صورة سلمية للتعاون وللصراع على السواء .

وقد عبرت حركات سياسية عربية متنوعة عن هذه الصورة السلمية من الصراع وعلى رأسها تيارات الإسلام السياسي السلمي ، حيث شكلت أحداث ١١ سبتمبر تحديا كبيرا لها من زاوية اتهامها بالمسئولية " التضامنية "عن أحداث لم تشارك فيها ولم تخطط لها بل ولم تؤمن من الأصل نظريا وسياسيا أن القيام بها هو الرد الأمثل على سياسات الولايات المتحدة .

وقد شنت الإدارة الأمريكية حملة واسعة على واحد من أكبر تنظيمات الإسلام السياسي السلمي وهو الإخوان المسلمين والذي كثيرا ما دعمته في مواجهة النظام الناصري في مصر ، أو بالحد الأدنى لم تواجهه وكانت لها علاقات محايدة وأحيانا ودية معه .

ورغم أن كل التقارير الأمنية والمتابعات السياسية التي اقتربت من الإخوان وفق مصادر أمريكية أو قريبة منها قد أكدت بشكل لا يقبل الشك أن هذه الجماعة قد قطعت كل علاقاتها التنظيمية والفكرية بجماعات العنف الديني منذ

السبعينيات ، إلا أن الرؤية الأمريكية الجديدة التي أعقبت أحداث ١١ سبتمبر قد دفعت الإدارة الأمريكية إلى اتخاذ مواقف سياسية وأيديولوجية بناء على تحليلات منحازة وقاصرة وليست معلومات واقعية .

وفي الحقيقة فأن خطورة مثل هذه التوجهات تكمن في أنها تعزل أي فرص حقيقية أمام هذه التيارات السلمية نحو إجراء مزيد من التحول الديمقراطي في خطابها ، في نفس الوقت الذي لا تميز فيه بين معارضي السياسة الأمريكية أي أن كان لونهم السياسي والأيديولوجي وبين ممارسي العنف والإرهاب .

ويبدو أن على عكس ما تتصور الإدارة الأمريكية ، وكثير من صانعي القرار في الولايات المتحدة أن ١١ سبتمبر مثلت نهاية لفصائل الإسلام السياسي ، وفي الحقيقة فأن العكس تماما هو الأقرب للصحة.

فهزيمة فصيل من فصائل الحركة الإسلامية لم يعن بأي صورة من الصور هزيمة أو انكسار مواز لباقي الفصائل السلمية ، بل العكس هو الأقرب للصحة فهزيمة العنف الجهادي في معركة أفغانستان وبقاء القاعدة كصوت احتجاجي للمحبطين وليس للراغبين حقا في التغيير والبناء داخل مجتمعاتهم العربية ، جاء أساسا بسبب حسابات السياسة وفروقات القوة الهائلة بين الجانب " الطالباني " و" الأمريكاني " ، وهو يعني عودة إلي حقل السياسة والصراع السلمي وهزيمة للتيارات الأصولية النصية المحصنة عن التفاعل مع السياق المحيط .

وعلية فأن الانتعاش المؤكد لصور جديدة من الاحتجاج الإسلامي المشروع والسلمي الذي يقرأ نصه العقائدي على ضوء الواقع والسياق المحيط هو مسألة راجحة ، خاصة على ضوء حالة " الشطط " التي أصابت السياسة الأمريكية واختزالها لكل مشكلات العالم في مشكلة واحدة أطلقت عليها " مكافحة الإرهاب " .

وهنا تكمن أهمية التفاعل بين مشروع الإسلام السياسي السلمي ، والمشاريع السياسية الأخرى سواء كانت قادمة من داخل المجتمعات الإسلامية أو من الإدارة الأمريكية .

فالصراع السلمي بين الرؤيتين لا يعني في الحقيقة التسليم بكل مقولات الخطاب الإسلامي السلمي ولا تبنيها إجمالا أو تفصيلا بقدر ما يعني أننا أصبحنا ولأول مرة منذ نشأه هذا التيار أمام فرصة تاريخية لحل إشكالية علاقة هذا التيار " بالسلطات المحلية " عن طريق دمج خطابة في الخطاب العالمي وقيم العالم الجديد في الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان ، ليصبح قوة حقيقية للتغيير الديمقراطي يواجه به الاستبداد الداخلي والعدوان الخارجي على السواء .

ثالثا ــ عالم ما بعد ١١ سبتمبر أو نحو خطاب إسلامي إنساني جديد

ربما تكون معضلة الخطاب الإسلامي بكل أطيافه السلمية إنه وقع إجمالا في نفس طريقة التفكير الأمريكية التي تنمط الآخر وتنظر له باعتباره نسق فكري وسياسي واحد ، ولا مانع أيضا من الانزلاق في مفاهيم الحرب الصليبية والتأكيد على أن هناك عداء غربي كامن ضد الإسلام ومؤامرة "صهيونية ــ صليبية " دائمة ضد العرب والمسلمين.

وقد ساهمت تيارات الإسلام السياسي السلمي ، ومن بينها كثير من بيانات وتصريحات العديد من قادة الإخوان والمؤسسات الدينية الرسمية وخاصة الأزهر ، في الترويج لمفاهيم منغلقة على الذات وأضرت بصورة قاطعة في النضال العالمي ضد سياسات الهيمنة الأمريكية .

أول هذه المقولات هي تلك التي طرحت أفكارا ودعاوي من شأنها أن ترفض أو تشكك في جدوى التمسك بالشرعية الدولية والقانون نظرا لانتهاك الولايات المتحدة لقواعدها ، وبالتالي أعطت دون أن تدري شرعية لسطوة القوة وليس سطوة القانون .

والحقيقة أن هذا الخطاب الإعلامي والدعائي من شأنه أن يضر أبلغ الضرر بقدرتنا على التأثير في العالم ، صحيح أن الولايات المتحدة تعتبر دولة خارجة على القانون والشرعية الدولية بإعلانها حرب خارج الأمم المتحدة ، إلا أننا علينا نحن الطرف الأضعف التمسك حتي النهاية بالشرعية الدولية وبالقانون الدولي لأنه مصدر الحماية الأخير لنا من سطوة القوة الأمريكية .

الثاني هو مفهوم الحرب الصليبية على الإسلام الذي راج أثناء تلك الحرب وعمقه تصريح في هذا الشأن لشيخ الأزهر ثم التراجع الجزئي عنه لتدخلات رسمية ولكنه في النهاية أشاع مفهوما اختزل كل الجوانب الاستراتيجية للحرب في بعدها الديني السهل والمبسط بعيدا عن القراءات الأعمق للرؤى الأمريكية الجديدة للعالم وللمنطقة .

ولم تختلف كثير من بيانات الإخوان عن طرح نفس هذا المفهوم وإن بصورة أقل انغلاقا وطائفية من مواقف شيوخ الأزهر ، ولكن ظل غالبا عليها التأكيد على مفهوم الحرب الدينية وضرورة إعلان الجهاد ضد المحتل الأجنبي .

وإذا كان من المؤكد أن أكثر المثقفين العرب ليبرالية وانفتاحا على الغرب والثقافة الأمريكية لا يستطيع أن يتجاهل مدي تطرف الإدارة الأمريكية الحالية بل وترديدها أحيانا لشعارات عبرت عن تعصب ديني واضح ، ولكن من المؤكد أيضا أن أهداف هذه الإدارة الأمريكية لم تكن تعني في أي مرحلة إعلان حرب دينية على العراق تستهدف أولا " تنصير " العراقيين ، ثم هدم مساجدهم وإقامة كنائس بدلا منها ، ثم إقامة "محاكم تفتيش" على غرار تلك التي شهدتها أسبانيا من أجل إجبار المسلمين على تغيير دينهم أو قتلهم .

ولأن مفهوم الحرب الصليبية مفهوم عام فهو لا يصمد مطلقا أمام أي قراءه لتفصيلات الواقع ، فالولايات المتحدة بنت استراتيجية كونية تتيح لها التفرد والهيمنة على العالم من خلال زرع وتصنيع نظم شبة ديمقراطية متصالحة مع القيم السياسية الغربية وتحترم ممارسة الشعائر الدينية ، بل ربما تحث المسلمين على الإكثار منها طالما كان ذلك بديلا عن العمل والإنتاج وليس بالتوازي معه كما تنص تعاليم الإسلام ، وستكون هذه النظم الجديدة أقل سوءا من تلك التي أسقطتها أمريكا في أفغانستان والعراق .

وعلية فأن من العبث النظر إلي تلك الاستراتيجية باعتبارها استراتيجية دينية وأن الحرب على العراق تستهدف

المسلمين لأنهم مسلمين وليس نظم بعينها لم تعد متوافقة مع الاستراتيجية الكونية الأمريكية بدءا من ميلوسوفيتش يوجوسلافيا ، ومرورا بطالبان أفغانستان ، وانتهاءا بصدام حسين

وإذا سلمنا بأن الإدارة الأمريكية الحالية تحمل أراء دينية متطرفة وميول متعصبة ضد الشرق الإسلامي ، فأن سياساتها الاستعمارية قد أثارت ردود فعل غاضبة على امتداد الساحة الدولية والعالمية ، كان أدعي لحركات الإسلام السياسي السلمي والتي خرج كثير من عناصرها في تظاهرات شعبية داخل أكثر من بلد عربي أن تتفاعل مع هذه القوي وتحرص على التحالف معها ، بدلا من التظاهر في بلد مثل مصر جنبا إلي جنب مع أعضاء الحزب الوطني الحاكم .

ويبدو أن تيارات الإسلام السياسي السلمي قد تناست أن الملايين الحقيقية التي تظاهرت ضد الحرب على العراق كانت بالأساس من داخل " العالم المسيحي " الغربي ، وكان أمام التيار الإسلامي السلمي فرصة تاريخية ليبرز قضايا العدالة والمساواة بين الشعوب إلي أجندته السياسية ويضيف بعد إنساني جديد يشيد فيه بمن تضامنوا معه ، وأعلنوا رفضهم للحرب كالكنائس الثلاثة الكبري في العالم : الكاثوليكية والبروتستانتية والأرثوذكسية الذين أدانوا الغزو الأمريكي للعراق ، أو تلك البلدان التي يعيش على أرضها بالمعني التاريخي أغلبية كاسحة من أبناء هذه الطوائف الثلاثة فرنسا وألمانيا وروسيا الذين رفضوا أيضا الحرب ، وأخيرا الملايين الذين خرجوا في العواصم الأوربية بدوافع إنسانية وسياسية مختلفة رافضين لحرب لن تقع في بلادهم ولن تمسهم بسوء ولكن اعتبروا أن العدوان على حياة الآخرين هو عدوان عليهم وأن حرية الشعوب والثقافات والأديان الأخرى هو أيضا جزء من حريتهم .
وفي الحقيقة فأننا يبدو أننا نسينا في غمرة الانغلاق على الذات أننا من الأمم القلية في العالم التي لم تدافع منذ عقود عن قضية أخري عادلة خارج حدودنا ، صحيح أن واقعنا ملئ بالمشكلات والهموم ولكنه أيضا ليس أسوء بكثير من بلدان أمريكا اللاتينية التي خرج مئات الآلاف من أبنائها لرفض الحرب الأمريكية على العراق في تضامن إنساني وديمقراطي مدهش .

ولعل تداعيات الحرب على العراق واحتلاله لازالت تعطي فرصة لحركات الإسلام السياسي السلمي وخاصة الأجيال الشابة داخل جماعة الإخوان المسلمين وبعض التيارات الإسلامية المستنيرة والمستقلة ــ إسلام أون

لاين مثلا وغيرها ــ في أن تبحث عن وسائل للتفاعل مع منظمات المجتمع المدني العالمي وضرورة أن تمتلك رسالة إسلامية إنسانية تتفاعل مع قضايا العالم بنفس القدر الذي تطالبه بدعمنا .

الثالث ــ نظرية التسليم "بالقدر الأمريكي " والنظر دائما إلي الحرب الأمريكية على العراق باعتبارها كانت قضية محتومة ومؤامرة صليبية دفينة ضد العالم الإسلامي ، بصرف النظر عن طبيعة النظام المستهدف والأخطاء الذي ارتكبها ، وارتكبتها معه كثير من القوي السياسية العربية بما فيها التيارات الإسلامية التي دعمت النظام العراقي ضمنا أو صراحة طوال العقد الماضي ولم تحاول ولو للحظة واحدة أن تطالبه بإصلاح داخلي ولو حتي من أجل تعظيم فرص نجاحه في مواجهة تحديات الخارج .

وخطورة هذا الفهم أنه يدفعنا إلي العدمية في التفكير فسواء حسنا من أدائنا السياسي وكفاءتنا الاقتصادية فأن الولايات المتحدة ستضربنا في كل الأحوال ، وستهزمنا نتيجة فروقات القوة العسكرية والاقتصادية والتكنولوجية ، وهو ما

ساهم في تعميق حالة اللامبالاة العربية مع نتائج ودلالات الاحتلال الأمريكي للعراق .

وقد غابت هذه النظرة أثناء معارك التحرر الوطني لشعوب العالم الثالث ، فالقيم التي عبرت عنها معظم حركات التحرر مثلت إلهاما سياسيا وأخلاقيا كبيرا لشعوب الجنوب حول " حلم الاستقلال " ونجحت هذه الحركات رغم الفارق في القوة العسكرية والمادية مع جيوش المحتلين أن تنتصر ، وتلحق بهم هزيمة نكراء .ولم يحسب الكثيرون في كل بقاع العالم الثالث فروقات القوة بين الجانبين ــ على أهميتها ــ نظرا لوجود قضايا عادلة دعمت من صمود حركات التحرر ونظام سياسي واجتماعي دعمه معظم أبناء شعبه بمحض إرادتهم وبصرف النظر عن أي أخطاء قد ارتكبتها هذه النظم .

فالانتصار المصري في معركة السويس عام ١٩٥٦، وانتصار فيتنام على العدوان الأمريكي ، وصمود المقاومين الفلسطينيين ضد بطش آله الحرب الصهيونية كل ذلك لم يكن أساسا نتيجة تقارب القدرات العسكرية لكلا الجانبين ، فلم يكن هناك وجه للمقارنة بين قدرات الجيش المصري ــ على صموده ــ في معركة السويس مع قدرات الجيوش الثلاثة الغازية : بريطانيا وفرنسا وإسرائيل ، ولم يكن هناك أدني تقارب بين القدرة الفيتنامية العسكرية ونظيرتها الأمريكية ، وأخيرا فأن الفارق بين تسليح المقاومين الفلسطينيين والجيش الإسرائيلي أكبر بكثير من ذلك الذي كان يفصل بين الجيش العراقي والأمريكي ومع ذلك لازال الفلسطينيون صامدون في انتفاضتهم منذ أكثر من ثلاث سنوات رغم الفروقات العسكرية الهائلة التي تفصلهم عن جيش محتليهم .

ولعل ما ميز كل هذه المشاهد هو عدالة القضية التي دافعت عنها هذه الشعوب وساعدتها على تحقيق النصر أو استمرار الصمود في المعارك التي خاضتها ضد محتليها وعدم ارتكاب قادتها لأخطاء استراتيجية قاتلة أو ممارستها لقمع هائل على شعوبها يفقدها أي شرعية في محاربة الاستعمار .

ولعلنا لن نبالغ إذا اعتبرنا أن الولايات المتحدة تتعامل مع ملفات الدول " المعادية " وفق ظروف كل حالة على حدي وتبعا لطبيعة الأداء الداخلي لكل نظام ، فإيران لن تستطيع الولايات المتحدة غزوها كما فعلت مع العراق لأن نظامها لدية شرعية كبيرة ، ويمتلك آليات ديمقراطية داخلية وكفاءه اقتصادية نسبية لا تضعه في أي مقارنة مع الحالة العراقية ، بل أن امتلاك كوريا الشمالية للسلاح النووي ووقوعها على حدود القارة الصينية العملاقة يجعل الولايات المتحدة تحسب ألف حساب قبل إقدامها على أي مغامرة عسكرية . بل أن بلاد أخري مثل مصر والسعودية وسوريا تتحفظ على أدائها الإدارة الأمريكية وكثيرا ما تشن عليها حملات دعائية عنيفة إلا أنها في الفترة الحالية تستخدم معها وسائل ضغط لا علاقة لها بالأساليب التي استخدمتها مع العراق بل ربما تكون الصعوبات والخسائر التي تكبدتها في بلاد الرافدين سببا في تعطيل مشروعها الانقلابي داخل العالم العربي ، بما يعني أن الاستراتيجية الكونية الأمريكية ليست قدر مطلق وجامد لا يتغير ولا يتأثر بدورة بالظروف المحيطة ، بل وعرف وسيعرف لحظات انكسار وهزائم وفقا لفاعلية وكفاءه القوي التي ستواجهه .

وهكذا سنجد أن التيار الإسلامي السلمي أصبح اليوم مطالبا ليس فقط بحل إشكاليته التاريخية تجاه قضايا الديمقراطية والتعددية السياسية داخل الوطن العربي ، إنما علية أيضا وربما أساسا أن يواجه تحيزات ومساوئ السياسة الأمريكية الجديدة عقب ١١ سبتمبر ، بمنطق إنساني جديد يقدم فيه نفسه باعتباره تيار لدية رسالته الإنسانية ومنظومة قيم تدافع عن العدالة _ وليس فقط المسلمين _ وحرية كل شعوب الأرض _ وليس فقط الشعوب الإسلامية _ وفي المساهمة في صياغة منظومة قيم عالمية جديدة تكون أكثر انفتاحا على شعوب العالم الثالث ، وتتبنى نظريا وعمليا قيم المساواة والعدالة والحرية والتنوع الثقافي وقبول الآخر ، وهي قيم كثيرا ما تتساها _ أو تتناساها _ الإدارة الأمريكية وحان الوقت ألا تتناسها المجتمعات العربية وتيارات الإسلام السياسي السلمي إذا أرادت أن تساهم في هذا العالم بصورة فعالة ومؤثرة .

وعلية فأن المعركة مع الشرعية الدولية ومع تجاهل أمريكا في كثير من الأحيان لقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والعدالة لا يجب بأي حال من الأحوال أن تدفع التيارات والمجتمعات الإسلامية الأضعف اقتصاديا وسياسيا إلى اعتبار هذه القيم مجرد "بضاعة غربية " مستوردة ، بقدر ما يعني ضرورة تمسكه بها والنضال من أجلها وإدانة الولايات المتحدة باعتبارها " تخون " قيمها هي ومثلها العليا .

ولعل أمام التيار الإسلامي السلمي فرصة تاريخية لكي يواجه عمليا وبشكل عصري وديمقراطي مواقف الإدارة الأمريكية من كثير من العرب والمسلمين القادمين إليها ، فهم يحملون أسماء مختلفة عن أسماء الأمريكيين ، ولديهم لون بشره وثقافة ومظهر خارجي يختلف أيضا عن نظرائهم في الولايات المتحدة مما استدعى في كثير من الأحيان تمييز ثقافي وأحيانا عنصري تجاههم .

وهنا سيصبح دفاع هذا التيار عن هؤلاء لا يرجع فقط لكونهم مسلمين ولكن لأن هناك تمييز عنصري واقع عليهم وهو ما يجب رفضه كقيمة وموقف مبدئي سواء كان واقع على مسلمين أو غير مسلمين .

كما أن هناك فرصة تاريخية أخري لمواجهه عالم ما بعد ١١ سبتمبر في صورته الأمريكية الذي خلط بشكل صارخ بين حركات التحرر الوطني والقومي ذات التوجه العلماني _ الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين _ ، وأخري ذات توجه إسلامي _ حزب الله ، حماس ، والجهاد الإسلامي _ ، وبين منظمات أخري مارست عمليات إرهابية ضد مصالح أمريكية وعربية على السواء كشبكة القاعدة .

وإذا كان العداء الأمريكي لبعض الجماعات التي مارست الإرهاب مبرراته السياسية بل والأخلاقية فأن المدهش أن هذا الموقف انسحب على منظمات يستحيل وفق مواثيق الأمم المتحدة وقواعد الشرعية الدولية أن تعتبر إرهابية .

ومن هنا لم تعد هناك فقط أهمية حيوية في دمج تيار الإسلام السياسي السلمي في المسيرة المدنية لبلدان العالم العربي والإسلامي ، من أجل تدعيم مسيرة التطور الديمقراطي في هذه البلدان ، وحل إشكالية تاريخية عمرها اقترب من ثلاث أرباع القرن ، إنما أيضا في امتلاك قدرات أكبر على مواجهه مثالب السياسات الأمريكية الجديدة في المنطقة والعالم عبر بناء خطاب إنساني عالمي جديد مستمد من القيم الإسلامية في العدالة والمساواة .

فالصورة " الديناميكية " التي عبرت عنها فصائل الإسلام السياسي السلمي في مصر طوال فترة الثمانينيات في كثير من النقابات المهنية وتحت قبة البرلمان ، ثم تلك العودة الحذرة مع بداية الألفية الثالثة في الانتخابات التشريعية ، والانتصار الديمقراطي الساحق لقائمة الإخوان المسلمين في نقابة المحامين عام ٢٠٠١ بعد سنوات طويلة من الاستبعاد والحصار . كل ذلك أعطي في الحقيقة مؤشرات على أن هذا التيار لا يعبر فقط عن خطاب ديني سلمي من الوارد الاختلاف معه ، إنما أساسا عن فعالية اجتماعية وقدرات تنظيمية وسياسية عالية غائبة عن معظم إن لم يكن كل الفصائل السياسية الأخرى ، وحان ربما الوقت للاستفادة منها بالمساهمة في تجديد النخبة السياسية وضخ دماء جديدة داخلها تكون قادرة ليس فقط على منافسة "الكادر الإخواني" في ساحة السياسة والصراع السلمي _ وليس المطاردات الأمنية _ ، إنما أيضا على منافسة " مندوبي الخارج " الذين ينشطون في الداخل وهم معبرين عن أجندة الخارج .

فالعالم العربي بشكل عام ومصر بشكل خاص في حاجة إلى إسلام سياسي ديناميكي يحل مكان _ أو يتوازى مع _ مؤسسات "الإسلام الرسمي" و عقلية "الموظفين " المهيمنة على العقل الديني الرسمي ، وذلك من أجل إدارة صراع سياسي مع قيم العالم الجديد من داخل وسائل العصر في التعبئة السلمية والخيال السياسي ، وعبر فرز نخبة جديدة تكون قادرة على التفاعل النقدي مع الغرب وهزيمة المشروع العدواني الأمريكي من خلال الديمقراطية وحقوق الإنسان .

قائمة المراجع :

١-Said Edward W., ١٩٩٥, Orientalism Western Conceptions of the Orient, Penguin Books, P ٢٠٦.

٢-Ibid P ١٠٥

٣ ــ عمرو الشوبكي ، الحركة الإسلامية بين صعوبة الدمج واستحالة الاستئصال ،القاهرة ، التقرير الإستراتيجي العربي ١٩٩٦ ، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام ، ص ٧٩ .

٤ ــ فؤاد زكريا ، القاهرة ، الحركة الإسلامية في ميزان العقل ، ص ٣٥ .

٥ ــ فرج فودة ، قبل السقوط ، القاهرة ١٩٨٥ ،ص ١٠٢

٦ ــ المصدر السابق ، ص ١٦٧.

٧ ــ محمد سعيد العشماوي ، الإسلام السياسي ، القاهرة ، مكتبة مدبولي الصغير ١٩٩٦، الطبعة الرابعة ، ص٢

٨ ــ المصدر السابق ، ص ٣ .

٩ ــ المصدر السابق ، ص ١٥٠

١٠ــ المصدر السابق ، ص ١٦٤

١١ ــ فؤاد زكريا ، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة ، القاهرة ، دار الفكر ، الطبعة الأولى ١٩٨٦

، ص ١١٠ .

١٢ ــ المصدر السابق ، ص ١٣٢ .

١٣ــ رفعت السعيد ، ضد التأسلم ، القاهرة ، كتاب الأهالي رقم ٥٦يونيو ١٩٩٦ ص٨٣

١٤ــ رفعت السعيد ، المصدر السابق ، ص ٨٤ .

١٥ــ صادق جلال العظم ، الأصولية الإسلامية ، القاهرة مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان ، الطبعة الأولي ١٩٩٧ ، ص ٥١ : ٥٢ .

١٦ ــ المصدر السابق ، ص ٥٦

١٧ ــ رفعت سيد أحمد ، النبي المسلح ١ الرافضون ، لندن الطبعة الأولي يناير ١٩٩١ رياض الريس للكتب والنشر ، ص ١٧٣ : ١٧٤ .

١٨ ــ المصدر السابق ص ١٧٥ .

١٩ ــ المصدر السابق ، ص ١٦١ .

٢٠ ــ نبيل عبد الفتاح ، عقل الأزمة ، القاهرة ، دار سيشات ، الطبعة الأولي ، ١٩٩٣ ص ١٩.

٢١ -Bertrand Badie, Culture et Politique, Paris, economica, ٣ edition, ١٩٩٣ P ١٥٩.

٢٢- Bertrand Badie et Guy Hermet, Politique comparée, Paris, Presses universitaires de France ١٩٩٠, p ٥٢.

٢٣ ــ عمرو الشوبكي ، مصدر سابق ، ص ٨١

٢٤ ــ حسن البنا ، مذكرات الدعوة والداعية ، القاهرة ، دار التوزيع والنشر الإسلامية ، ١٩٨٦ ، ص ٢٢٠ :٢٢١.

٢٥ ــ المصدر السابق ص ٢٧٧ : ٢٧٨ .

٢٦ ــ محمود عبد الحليم ، الإخوان المسلمين : رؤية من الداخل ، القاهرة ، الجزء الأول ، الطبعة الأولي ، دار الدعوة ، ص ٢٥٩ .

٢٧ ــ حيدر إبراهيم علي ، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية ، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ،١٩٩٦ ، ص ٢٩ .

٢٨ ــ عمرو الشوبكي ، مصدر سابق ، ص ٨٣ .

٢٩ ــ عمرو الشوبكي البيئة الاجتماعية وإعادة إنتاج الخطاب السياسي ، جريدة الحياة ، ١٠/ ٥ / ١٩٩٦ .

٣٠ ــ ضياء رشوان ، تحولات الجماعات الإسلامية في مصر ، القاهرة ، كراسات استراتيجية رقم ٩٢ ، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام ، ٢٠٠٠ ، ص ٩ .

Arab Forum For Alternatives
منتـــــدى البـــدائل العـــــربي

منتدى البدائل العربي للدراسات مؤسسة تعمل من أجل مجتمع تسود فيه قيم و ثقافة الديمقراطية، في مجتمع قادر على حماية حقوقه والدفاع عنها من خلال حركة ديمقراطية مبنية على أساس علمي يحول دون استغلال المفهوم وتفريغه من مضمونه الحقيقي. ذلك من خلال توفير مساحة لتلاقي الخبراء والنشطاء والباحثون في مجال مجتمع المدني المهتمون بقضايا التغيير والإصلاح في المنطقة العربية، ويملكون رؤى بديلة يسعون لطرحها بشكل علمي وعملي لتطوير مجتمعاتهم على أساس قيم العدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان

Arab Forum for Alternatives (AFA) is an organization that works for a society in which democratic culture prevails, for a society capable of protecting its rights and defending such rights through a democratic movement built on a scientific ground which safeguards the concept itself from being abused. This will be implemented by providing a space for experts, activists and researchers in the field of civil society who are interested in issues related to the reform/change process in the Arab region, and who have alternative visions seeking to put forward in a scientific and practical way aiming the development of their societies on the basis of Justice, Democracy and Human Rights values.

أهداف العمل:

- طرح رؤى بديلة لتطور المجتمعات العربية مبنية على أساس علمي مرتبط بالواقع العملي.
- الربط بين البعدين الأكاديمي والميداني للمجتمع المدني و المفاهيم المرتبطة به.
- ربط عمل المجتمع المـــدني بواقـــع المجتمـــع العربي، وترسيخ مبدأ المحاسبة.
- تنمية آليات للاشتباك مع المؤسســـات الدوليـــة المرتبطة بمجالات التغيير/الإصلاح.

- **Objectives:**

- Providing alternative visions for Arab society development based on scientific basis related to the reality on the ground.
- Linking both academic and activist dimensions of civil society and related concepts.
- Linking civil society work with the Arab region's reality, and establishing accountability value.
- Developing mechanisms to network with international institutions working on reform/change issues.

أوراق منتدى البدائل العربي:

تناقش أوراق المنتدى الموضوعات المرتبطة بمجالات عمله مثل الحقوق المدنية والإصلاح والديمقراطية– المجتمع المدني والحركات الاجتماعية –التنمية اقتصادية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية– العلاقات دولية والعولمة. هذه الموضوعات مصنفة لمناطق جغرافية ، مصر، والمنطقة العربية، و المنطقة الأورو متوسطية و أخيرا دولي. تأخذ الأوراق شكل دراسات أو أوراق تحليل سياسات، أو أوراق توصية سياسية أو خبرات.

- **AFA Papers:**

AfA papers tackles Different subjects related to its fields of work , such as Civil Rights, Reform & Democracy - Civil society and Social movements - Economic development & Socioeconomic rights- International relations & Globalization. This subject are divided to geographical regions, Egypt, Arab region, euro Mediterranean and international. The papers take the form of: studies, policy outlooks, policy recommendation, or Experiences.

اتصل بنا

"المنتدى العربي للبدائل" مسجل قانوناً كشركة ذات مسئولية محدودة (س.ت. ٣٠٧٤٣)

- العنوان: ٣ شارع الشيخ المراغي– شقة ٩٣

العجوزة– الجيزة– جمهورية مصر العربية

- تليفاكس:٣٣٣٥٩٨٥٢ ٢٠٢+
- بريد الكتروني: info@afaegypt.org
- الموقع الالكتروني: www.afaegypt.org
- الصفحة على بوابة جسور: http://www.e-joussour.net/en/node/٨٨٦

➢ **Contacts:**

AFA is registered as a limited liability company, under Registration No. ٣٠٧٤٣.

- Address : ٣ EL Sheikh EL Maraghi St. App ٩٣ – Agouza- Giza- Egypt
- Tele- Fax: +٢٠٢- ٣٣٣٥٩٨٥٢
- Mob: +٢-٠١٨٤٨٤٠١٣٠
- E-mail: info@afaegypt.org
- Website: www.afaegypt.org

Website on e-joussour Civil Society Portal: http://www.e-joussour.net/en/node/٨٨٦